



آیات الحقائد

توحید

تقریرات دروس

آیت اللہ سید جعفر سیّدان

تحقیق: مدرسہ علوم دینی حضرت ولی عصر علیہ السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةُ بْنُ الْحَسَنِ صَلَواتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبائِهِ
فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا
دَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتَتَّبِعُهُ فِيهَا طَوِيلًا



آيات الحق قائم

توحيد

تقريرات دروس

آيت الله سيد جعفر سيّدان

حقيق: مدرسه علوم ديني حضرت ولي عصر عليه السلام

سرنامہ:	سیدان، جعفر ۱۳۱۳.
عنوان و پدیدآوران:	آیات اعتقادی، تقریرات درس سید جعفر سیدان.
مشخصات نشر:	مشہد، ولایت، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاہری:	وزیری، ۲۹۶ صفحہ.
شابک:	۹-۴۴-۶۱۷۲-۶۶۴-۹۷۸
یادداشت:	فہرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
یادداشت:	کتابنامہ: ص ۲۸۵-۲۹۴؛ همچنین بہ صورت زیر نویس.
موضوع:	کلام شیعہ امامیہ، جنبہ ہای قرآنی.
موضوع:	شیعہ، عقاید، جنبہ ہای قرآنی.
موضوع:	قرآن، کلام.
ردہ بندی کنگرہ:	B ۱۰۴
ردہ بندی دیوبند:	۳۹۷/۱۵۹
نشانہ اثر:	ص ۸ / ک

آیات الحقائق

توحید

تفسیر آیات اعتقادی

تقریرات درس استاد عالیقدر آیت اللہ سید جعفر سیدان

تحقیق: مدرسہ علوم دینی حضرت ولی عصر علیہ السلام

امور چاپ: چاپخانہ آستان قدس رضوی

نوبت چاپ: دوم / ۱۳۹۱ (ویرایش جدید)

قطع: وزیری / ۲۹۶ صفحہ

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخہ

ناشر: انتشارات ولایت

قیمت: ۸۰۰۰ تومانی

شابک: ۹-۴۴-۶۱۷۲-۶۶۴-۹۷۸

حق چاپ محفوظ است.

مرکز پخش:

نشانی: خیابان خسروی، بازار فرش، سمت چپ، انتشارات ولایت

همراه: ۰۹۱۵ ۱۵۷۶۰۰۳

تلفن: ۲۲۲۱۳۱۷ (۰۵۱۱)

فهرست مطالب

۵.....	فهرست مطالب
۱۱.....	سخن ناشر
۱۳.....	مقدمه
۱۹.....	آیه اول: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ.....
۲۱.....	اهمیت آیه
۲۲.....	نکوهش یا ستایش
۲۳.....	شاهد اول
۲۴.....	شاهد دوم
۲۵.....	شاهد سوم
۲۶.....	روایات
۲۶.....	حدیث اول
۲۹.....	حدیث دوم
۳۱.....	حدیث سوم
۳۵.....	حدیث چهارم
۳۶.....	حدیث پنجم
۳۷.....	حدیث ششم

۳۷	حدیث هفتم
۳۸	حدیث هشتم
۳۸	حدیث نهم
۳۹	حدیث دهم
۳۹	حدیث یازدهم
۴۰	حدیث دوازدهم
۴۱	ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا <small>علیه السلام</small>
۴۴	دیدگاه مفسران
۴۴	تفسیر کنز الدقائق
۴۶	تفسیر المیزان
۴۹	تفسیرهای انحرافی و برداشت‌های ناصواب
۵۰	۱. سخن ابن عربی
۵۵	۲. شرح قیصری
۵۸	۳. دیدگاه ملاصدرا
۶۰	۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون
۶۱	۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض
۶۳	سخن صاحب «بیان السعاده»:
۶۴	اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل
۶۹	آیه دوم: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
۷۲	بررسی واژه‌ها و معنای آیه
۷۳	چگونگی اطلاق نور به خدا
۷۶	مثّل نور خدا
۷۶	سخن علامه طباطبائی

۷۸.....	نقد سخن علامه
۷۹.....	یادآوری و تتمیم
۸۱.....	سخن ملاصدرا
۸۲.....	دیدگاه ابن عربی
۸۳.....	نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی
۸۳.....	نظر سید حیدر آملی
۸۵.....	نقد
۸۶.....	باطن و تأویل آیه نور
۹۰.....	سخن ابن سینا
۹۱.....	احادیث تأویل در آیه نور
۹۴.....	مَثَل و نفی مَثَل
۹۵.....	ارتباط آیه بیوت با آیه نور
۹۷.....	سخن پایانی
۹۹.....	آیه سوم: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.....
۱۰۴.....	روایات
۱۰۶.....	تفسیرهای نادرست
۱۰۷.....	پاسخ
۱۱۱.....	آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ.....
۱۱۳.....	عیسی در قرآن
۱۱۴.....	معرفی عیسی توسط خودش:
۱۱۵.....	عیسی از نگاه مسیحیان
۱۱۷.....	عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا
۱۱۸.....	خداوند منزّه از اتخاذ فرزند است

۱۲۰	وحدت در تثلیث.....
۱۲۱	فخر رازی.....
۱۲۱	اقانیم ثلاثه.....
۱۲۲	عیسی و مادرش إله نیستند.....
۱۲۳	عیسی خبر از مرگ خود می‌دهد.....
۱۲۴	تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه.....
۱۲۵	۱- شرح قیصری.....
۱۲۷	۲- شرح مؤید الدین جندی.....
۱۳۱	۳- ممد الهمم.....
۱۳۲	نتیجه.....
۱۳۳	علامه جعفری می‌فرماید:.....
۱۳۵	و اینک از استاد مطهری بشنوید:.....
۱۳۹	آیه پنجم: اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ.....
۱۴۱	بررسی واژه‌ها و تبیین آیه.....
۱۴۵	سخن فلاسفه و اهل عرفان.....
۱۴۶	سخن ابن عربی.....
۱۵۳	سخن ابن عربی در فصوص الحکم.....
۱۵۶	سخن ملاصدرا.....
۱۶۱	بیان بعضی از معاصرین.....
۱۶۴	چگونگی نگرش به عالم.....
۱۶۵	بیان استاد شهید مطهری.....
۱۶۶	ب) نگرش مجموعی (کل‌نگر).....
۱۶۸	اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود.....

..... ۱۷۳	سخن قاضی سعید قمی
..... ۱۷۶	دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی
..... ۱۸۳	استدلال قائلان «اصالت وجود»
..... ۱۹۰	قاعده بسیط الحقیقه
..... ۱۹۹	آیه ششم: وَمَا رَمَيْتَ.....
..... ۲۰۱	نظر اول
..... ۲۰۵	نظر دوم
..... ۲۰۶	نظر سوم
..... ۲۰۸	بیان شیخ طوسی
..... ۲۰۹	نظر چهارم
..... ۲۱۰	قائلان به وحدت وجود
..... ۲۱۱	دیدگاه میرزا علی همدانی
..... ۲۱۲	نظر پنجم (قائلین به جبر):
..... ۲۱۴	خلاصه کلام
..... ۲۱۷	آیه هفتم: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...
..... ۲۲۰	بررسی واژه‌ها
..... ۲۲۴	روایات و تفاسیر
..... ۲۲۷	تفسیر کشاف
..... ۲۲۸	تفسیر المیزان
..... ۲۳۱	تفسیر البیان
..... ۲۳۲	دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان
..... ۲۳۲	سخن مرحوم فیض کاشانی
..... ۲۳۴	سخن ابن عربی

۲۴۶	بررسی یک حدیث.....
۲۵۳	آیه هشتم: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ.....
۲۵۶	روایات.....
۲۶۰	دیدگاه مفسران.....
۲۶۰	تفسیر المیزان.....
۲۶۶	تفسیر نفحات الرحمن.....
۲۶۷	دیدگاه فلاسفه و عرفا.....
۲۷۱	نمایه ها.....
۲۷۳	نمایه آیات:.....
۲۸۱	نمایه روایات:.....
۲۸۵	کتابنامه.....

سخن ناشر

آنچه در این نوشتار ملاحظه می‌کنید، سلسله درس‌ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سید جعفر سیدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزه علمیه مشهد افاضه فرموده‌اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره‌ای از انحرافات و برداشت‌های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده‌اند.

این بحث‌ها که از نوار پیاده شده بود توسط برخی از شاگردان مورد اعتماد معظم‌له جهت استفاده بیشتر دانش‌پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت، تلخیص، ویرایش و منبع‌یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند، مورد قبول ناحیه مقدسه امام عصر حضرت بقیه الله الأعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد.

ناشر

مشهد مقدس

مقدمه

قرآن، آخرین کتاب الهی است که در آن معارف فراوانی آمده و آکنده از علم و حکمت و اخبار گذشته و آینده و سیاست و حکومت می‌باشد. این کتاب استوارِ خدا، به آدمی راه مستقیم را می‌نمایاند و با بشارت و بیم و فراخوانی به عدل و احسان و نیکی و تقوا و عمل به قوانین شریعت، انسان را از رذیلت‌ها برحذر می‌دارد و به فضیلت‌ها و صفات بایستهٔ انسانی و رهپویی سوی کمال و حیات حقیقی و بصیرت‌یابی فرامی‌خواند و بر تدبّر و تفکّر و به کارگیری عقل و خرد در بهتر شناختن پدیده‌های هستی و آیات الهی تأکید می‌ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آکنده از نور و هدایت و رحمت و سلام است که هیچ شکی در آن نیست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاری به چشم نمی‌خورد.

این کتاب روشنگر از آدمی می‌خواهد که به خود آید، در آفاق هستی و در بی‌کرانهٔ وجود خویش نیک بیندیشد، زنگارهای غفلت و ناپاکی‌های گناهان و خطاها را با آمرزش خواهی از خدا، توبه و زاری و ناله و دعا، از صفحهٔ دل بزداید و قلب خویش را صفا و روشنی بخشد، و تا می‌تواند به معروف‌ها و آنچه خیر و نیک است عمل نماید و از منکرات و زشتی‌ها، خویشتن و مردم را باز دارد و زندگی این جهانی‌اش را از ایمان و عمل صالح و کارهای نیک، بیاکند و در تکاپوی رسیدن به مقامات عالی و متعالی برآید تا سزامند ورود در بهشتی گردد که نعمت‌های آن به شمار در نمی‌آید و گستره‌اش آسمان‌ها و زمین را در

می‌نوردد و ویژگی‌های آن فراتر از حد توصیف و بیان است، و فراتر از آن، مقام قرب و رضوان الهی است که نصیب بندگان برگزیده خدا می‌شود.

قرآن کتاب توحید است و بیان می‌دارد که به زبان عربی مبین (و جدا از ابهام و پیچیدگی) نازل شده و بیان‌گر حقایق است و بیان هرچیزی را می‌توان در آن یافت.

از میان تعالیم و آموزه‌های فراوانی که در قرآن آمده و بجاست درباره هر یک از آنها پژوهش‌های گسترده‌ای در ابعاد مختلف صورت گیرد، برخی آیات اعتقادی قرآن که حاوی معارف والایی است، در این سلسله درس‌ها تبیین شده و شیوه درست بهره‌مندی از قرآن در این زمینه ارائه گردیده و خطرهایی که در این راستا وجود دارد و دامن‌گیر برخی از پیروان مکتب فلسفه و عرفان اصطلاحی شده است، یادآوری گردیده است.

بی‌گمان برای اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبیا علیهم‌السلام از عقل استفاده می‌شود و بدیهی است که پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای و حیانی استفاده کرد.

پس از آنکه وحی با عقل اثبات شد، عقل خود درمی‌یابد که وحی منبعی استوار و مطمئن برای دریافت حقایق است؛ زیرا عقل به محدودیت خویش پی می‌برد و خطاها و شوائب و آوهای که در این راستا ممکن است عاقل را به لغزاند و به کژ راه سوق دهد و از حقیقت دور سازد، در نظر می‌آورد.

و از سوی عقل درمی‌یابد که خطا و محدودیت، در وحی راه ندارد؛ زیرا تعالیم وحی (قرآن و سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهی حضرت حق است، پس لازم و ضروری است انسان از آن غفلت نکند و در مسائل و مباحث مختلف دینی از این منبع اصیل و عظیم استفاده کند.

البته چنان‌که پیداست آیات و احادیثی مورد استفاده قرار می‌گیرد که از

متشابهات نباشد و از روشنی دلالت برخوردار باشد، چنان که در احادیث، افزون بر روشنی دلالت، قوت سند و صحت انتساب آن به معصومین علیهم السلام نیز باید احراز گردد. با توجه به آنچه گفته شد سعی بر آن است که با به کارگیری نور عقل در آیات قرآن تدبیر شود و بیانات پیامبر گرامی اسلام و عترت آن حضرت که مفسران حقیقی قرآن کریم‌اند در کانون توجه قرار گیرد.

آری، باید نخست، به کسانی رجوع کنیم که اعتبارشان را از خدا و پیامبرش گرفته‌اند و سخنشان مستند به وحی است و حجت دانسته می‌شود (نه آرای پراکنده و مختلف بشری که در معرض انحراف می‌باشند) از این‌روست که رسول گرامی اسلام از مسلمانان می‌خواهد که به قرآن و عترت دست آویزند و با عقلشان سوی قرآن و عترت بروند؛ زیرا آنان مردمان را از ظلمت‌های گوناگون سوی نور رهنمون می‌گردند.

امام صادق علیه السلام از پدر بزرگوارشان علیه السلام روایت می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای فرمود:

و بَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِيَتَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ، وَيَكُونَ رُسُلُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ؛ وَابْتَغِ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مَبْشَرِينَ وَمُنْذِرِينَ ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^۱، وَلِيَعْقِلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهَلُوا، فَيَعْرِفُوهُ بِرَبُّوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا، وَيُؤْخَذُوا بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا عَصَوْا (عَنْدُوا)^۲؛

خداوند رسولانش را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتی رسا بر خلقش باشند، و این فرستادگان بر خلق گواه باشند؛ و در میانشان پیامبران را با مژده و بیم

۱. الأنفال (۸) : ۴۲.

۲. توحید صدوق: ۴۵، حدیث ۴؛ علل الشرایع: ۱، ۱۱۹، حدیث ۱ (با تفاوتی در عبارت)؛ بحارالانوار: ۴، ۲۸۸، حدیث ۱۹.

برانگیخت تا هر که هلاک می‌شود با بینه [آیت و حجتی روشن] هلاک گردد و هر کس [به هدایت و حق‌شنوی و حیات دینی و اعتقادی درست] جان می‌گیرد و حیات می‌یابد با حجت زنده شود.

و برای آنکه بندگان عقلشان را درباره آنچه نمی‌دانند، و از پروردگارشان رسیده به کار اندازند [و حقایق دین را از پروردگارشان دریافت دارند] و ندانسته‌ها را بیاموزند و پس از انکار، پروردگارشان را بشناسند و بعد از رفتن [و سرگردانی] به این سو و آن سو (یا بعد از عناد و ستیزه‌جویی) یکناپرست گردند.

در این راستا چند نکته شایان توجه است:

۱. بدیهی است که مطالب و حیانی هرگز با حکم عقل مخالفت ندارد و مطابق با واقع و حقیقت می‌باشد؛ زیرا حقایقی است که از علم بی‌خطای حضرت حق نشأت می‌گیرد. در صورتی که مطلبی در قرآن و حدیث به گونه‌ای باشد که ظاهر آن با عقل سازگار نباشد، باید توجیه شود، هرچند در این گونه موارد می‌توان توجیه لازم را در تعالیم و حیانی یافت و خود معصومین علیهم‌السلام بهترین توجیه‌ها را ارائه کرده‌اند.

۲. تردیدی نیست که بعضی از آیات قرآن دارای تأویل است، یعنی افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده می‌شود، دارای معنی و معانی دیگری است که ابتدائاً از ظاهر آنها به نظر نمی‌آید. روشن است که چنین مطالبی را که در ظاهر آیات نمود ندارد (تأویلات) جز از طریق معصومین علیهم‌السلام نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا ارائه مطالبی به عنوان مراد پروردگار متعال از آیات قرآن تنها از طریق حاملین وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول و حیانی هم نداشته باشد، بر صحت و حجیت آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا چنان که گفته شد و همگان می‌دانند معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی می‌باشد و تأویلات غیر مستند به معصومین علیهم‌السلام مستفاد از موازین یاد شده نیست.

۳. هرگاه در تعالیم وحی، مصداق آیه، به صورت انحصاری مشخص شود، جایی برای طرح دیگر احتمالات و برداشتها نیست و با وجود سخن معتبر معصوم علیه السلام تعمیم آیه به معانی دیگر درست نمی‌نماید.

آری، اگر انحصاری در تعیین مصداق نباشد، در آن صورت می‌توان مصداق‌هایی را به عنوان یک احتمال برای آیه مطرح ساخت.

۴. برداشت‌های مختلف و استنباط‌های گوناگون مفسران از آیات قرآن، هرگاه با اصول شریعت و عقاید استوار مذهب و مبانی دین و دیگر آیات و تعالیم و حیانی ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسبت داده نشود، طرح آن به عنوان یک احتمال و استحسان و سخن علمی در ذیل آیات اشکالی نداشته و سودمند است.

۵. هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبی و معنا - به گونه‌ای - آن مفهوم را برساند.

۶. در میان مکاتب و اندیشه‌های بشری، می‌توان آموزه‌های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن‌ها را پر می‌سازد و شخص به باورهایی می‌رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این‌رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل‌گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب و حیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش‌ها و دیدگاه‌های بشری را واریسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش‌های گوناگون که دیگر دانش‌ها آن را شکل داده‌اند به سراغ آموزه‌های و حیانی آید.

از خدای متعال می‌خواهیم که ما را جوای حق ساخته و در صراط حق پایدار بدارد و پیوسته ما را از آموزه‌های مکتب وحی بهره‌مند سازد و از معارف قرآنی و

حدیثی سیرابمان نماید و از وادی لغزنده و هلاکت ساز تفسیر به رأی ها و تأویلات ناشایست و نسبت های ناروا به دین، مصونمان بدارد و ما را توفیق دهد که عقاید حقه و معارف و حیانی را آمیزه جانمان کنیم و در راه نشر مکتب اهل البیت علیهم السلام کوشا باشیم و سرمایه حیات و عمرمان را بیهوده صرف تقلید از این و آن (انسان هایی که در معرض خطا و اشتباه اند) نکنیم، و جز وحی هیچ سخن دیگری را خطاناپذیر نشماریم، و آوازه نام و شهرتِ شخصیت ها ما را نفریبد و از نقد و بررسی سخنان به هراس نیفتیم. حمد و سپاس ویژه خداست که پروردگار جهانیان است.

بخش پژوهش

مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر

(عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)

آیه اول:
هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...

قال الله تعالى:
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(سوره حدید (۵۷) آیه ۳)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

از آیات اعتقادی که در تفسیر و برداشت مفهومی، مورد اختلاف قرار گرفته،
آیه سوم سوره مبارکه حدید است، خدای متعال در کتاب منیرش می‌فرماید:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱

اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

این آیه از آیات مهم توحیدی است و سزایند است به دقت بررسی شود.
روایات زیادی که ذیل این آیه از ائمه علیهم‌السلام نقل شده و بیانات بزرگان در این زمینه
شایان توجه است.

اهمیت آیه

در ارتباط با جایگاه توحیدی شش آیه اول سوره حدید - که آیه مذکور جزء
آنهاست - به دو حدیث که نشان دهنده اهمیت این آیات است، اشاره می‌شود.
۱. در تفسیر قمی آمده است که آیه آغازین سوره حدید همان سخن
پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که فرمود:

أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ؛^۲

جامع همه سخنان به من داده شد.

۱. سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۲. تفسیر قمی: ۲: ۳۵۰.

با توجه به حدیث بعدی معلوم می‌شود که سوره اخلاص و شش آیه اول سوره حدید، دربرگیرنده همه سخنان توحیدی است.

۲. عاصم بن حُمید^۱ می‌گوید: از امام سجاد علیه السلام درباره توحید سؤال شد، فرمود:
 إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ
 تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَلِيمٌ
 بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَمَنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ^۲

خدای بزرگ می‌دانست که مردمانی مُتَعَمِّق (فرو رونندگان در مطالب) در
 آخر الزمان خواهند آمد؛ به همین جهت، سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را
 فرو فرستاد. پس هرکس ورای آن را قصد کند هلاک می‌گردد.

براساس این حدیث، اگر کسی در مباحث توحیدی به چیزی غیر از آنچه که
 در سوره توحید و این آیات سوره حدید آمده است تمسک کند و حرکت علمی
 و اعتقادی سازگار با این آیات نباشد و اینها را معیار قرار ندهد، هلاک خواهد
 شد.

نکوهش یا ستایش

آیا در این حدیث «تَعَمَّق» مذمت شده است یا اینکه حدیث اهل تعمق را
 می‌ستاید؟

۱. جمعی گفته‌اند: نه مدح است و نه ذم، بلکه حدیث تنها خبر می‌دهد به اینکه
 جمعی چنین و چنان خواهند آمد.

۲. بعضی گفته‌اند: حدیث در مدح آنهاست.

۳. و گروهی حدیث را در مذمت مُتَعَمِّق می‌دانند.

۱. عاصم بن حمید از راویان مورد وثوق و از اصحاب امام صادق علیه السلام است و با واسطه از امام
 سجاد علیه السلام روایت می‌کند.

۲. اصول کافی: ۱: ۹۱، حدیث ۳؛ توحید صدوق: ۲۸۳ (باب ۴۰) حدیث ۲؛ بحار الانوار: ۳: ۲۶۳.

ظاهر این حدیث، منع از فرورفتن در مسائل توحیدی و بسنده کردن بر نصوص است.^۱

مرحوم مجلسی در مرآة العقول سه احتمال را مطرح می کند و بیان می دارد:

۱. اینکه امام علیه السلام فرمود: «مُتَعَمِّقُونَ» یعنی برای اینکه در آن ژرف بیندیشند.
۲. مقصود این است که (در ذات خدا) از دقت های عقلی پرهیزند، بلکه در معرفت خدای سبحان بر آنچه خدا برایشان بیان کرده بسنده کنند.
۳. برایشان معیاری باشد تا افکار [و عقایدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن گاه می نویسد: نظر میانی أظهر است.^۲

شواهدی وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُونَ است، نه ستایش آنها.

شاهد اول

لحن حدیث که فرمود: «عِلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ» لحن مدح نیست؛ و گرنه از آنها به «أقوام» تعبیر نمی شد، بلکه با عباراتی نظیر «أولئانا»، «من شیعتنا»، «إخوانی» و ... یاد می شد. در روایات نمونه هایی برای این سخن هست آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله - در مورد مؤمنین آخر الزمان - به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منید و آنها برادران من تعبیر برادران را می آورد که حکایت از مدح دارد.

۱. بحار الأنوار ۳: ۲۶۴.

۲. قوله: «متعمقون» أي ليتعمقوا فيه أو لا يتعمقوا كثيراً بأفكارهم بل يقتصروا في معرفة سبحانه علي ما بين لهم، أو يكون لهم معياراً يعرضون أفكارهم عليها، فلا يزلُّوا ولا يخطأوا، والأوسط أظهر. (مرآة العقول ۱: ۳۲۰).

در هر حال، لحن، چندان لحن تعریف نیست، بلکه عکس آن، بیشتر به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه آنکه در پایان حدیث آمده است «فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ» هشدار می‌دهد که فراتر رفتن از محدوده این آیات انسان را هلاک می‌سازد. به نظر می‌رسد این شاهد، مؤید مطلب است و شواهدی که پس از این می‌آید قوی‌ترند.

شاهد دوم

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی علیه السلام آمده است که:

الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ؛^۱

کفر بر چهار ستون استوار است:

کنجکاوی بی‌جا، نزاع کردن با یک‌دیگر، کجروی و میل به باطل، دشمنی و زیربار حق نرفتن.

بنابراین، کفر، ناشی از عللی است، که یکی از آنها تعمق است که در بعضی موارد به هلاکت می‌انجامد.

در ادامه سخن امام علیه السلام می‌فرماید: «فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ»؛ هرکس تعمق کند [در وادی‌های شبهه‌ناک فرو رود و] به حقیقت باز نمی‌گردد.

مؤید این کلام مولا، جملاتی است که ثقة الاسلام کلینی در اصول کافی از امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف مؤمنان چنین نقل می‌کند: «وَلَا مُتَكَلِّفٌ وَلَا مُتَعَمِّقٌ...»^۲؛ مؤمنین نه متکلف‌اند (تا چیزی را که در آنها نیست به زور بر خود ببندند) و نه متعمق (و زیاده‌رو).

بنابراین تعمق – به‌ویژه در ذات حضرت حق – از صفات مؤمن نیست و «مُتَعَمِّقُونَ» نمی‌تواند مدح باشد.

۱. نهج البلاغه، حکمت ۳۱ ص ۴۷۳ – ۴۷۴؛ شرح ابن ابی‌الحدید ۱۸: ۱۴۲؛ شایان ذکر است که در «اصول کافی ۲: ۳۹۲» این چهار ویژگی از شعبه‌های «غُلُو» به شمار آمده است.

۲. اصول کافی ۲: ۲۲۶.

شاهد سوم

شاهد سوم که از جهتی از شاهد دوم هم قوی تر می باشد مطلبی است که در یکی از خطبه ها امیرالمؤمنین علیه السلام به معرفی راسخین در علم می پردازد:

وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّاخِيْنَ فِي الْعِلْمِ، هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الْإِقْتِحَامِ فِي السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغِيُوبِ، فَلَزِمُوا الْإِقْرَارَ بِجُمْلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَخْجُوبِ؛ فَقَالُوا: ﴿أَمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾^۱ فَمَدَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِي مَا لَمْ يُكَلِّفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْهُمْ رَسُوخًا، فَأَقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا تُقَدَّرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدَرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ^۲

بدان که راسخان در علم آنهاند که خداوند آنها را از دست یازی به آنچه خود بر آنها پوشیده داشت و جزو اسرار غیبی قرار داد، بی نیاز ساخت. پس آنان به همه آنچه که تفسیرش را نمی دانند و بر آنها پوشیده است پای بندند و می گویند: «به آن ایمان آوردیم، همه آن از سوی پروردگارمان است»

پس خداوند اعترافشان را به عجز (و ناتوانی از رسیدن به آنچه از نظر علمی به آن احاطه نمی یابند) و ترک تعمق و فرورفتن شان را در آنچه که **مُکَلِّف** به بحث از آن نیستند ستود و رسوخ نامید. تو هم به همین بسنده کن و عظمت خدای سبحان را با عقلت اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود.

با توجه به این شواهد، به نظر می رسد که حدیث در نکوهش تعمق است پس سزاوار، بلکه لازم است که پژوهش گران در مباحث اعتقادی – پس از آنکه با براهین عقلی به اصول اصلی اعتقادی رسیدند – تسلیم ارشادات قرآنی و حدیثی

۱. سورة آل عمران (۳) آیه ۷.

۲. توحید صدوق: ۵۵ - ۵۶، حدیث ۱۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۵ (خطبه اشباح).

امامان علیهم السلام باشند و از محدودهٔ بیانات آن بزرگواران (که مفسرین به حق کلام الهی‌اند) فراتر نروند و همهٔ همتشان را در «تَعْقُلُ در وحی»^۱ به کار برند؛ زیرا به وسیلهٔ نورانیت سخنان آل محمد علیهم السلام می‌توان همهٔ حجاب‌های ظلمانی را درید و به بحر انوار سبحانی دست یافت، چه آنان مأمورند انسان‌ها را از ظلمت‌ها به سوی نور رهنمون شوند «لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»^۲.
با وجود سخنان هدایت‌آفرین آنها، حقیقت‌جویی و هدایت‌یابی از سخن غیر ایشان به منزلهٔ دست و پا زدن در تاریکی‌ها است.

روایات

با توجه به اینکه بهترین شیوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذکر و راسخان در علم است که همان امامان معصوم علیهم السلام می‌باشند، بایسته و مناسب است که نخست به احادیثی بنگریم که در این باره رسیده است و قرآن را از زبان دانایان به کتاب الهی و معارف ربّانی، دریابیم.

حدیث اول

ابن ابی‌یعفور می‌گوید^۳ از امام صادق علیه السلام دربارهٔ این سخن خدای بزرگ پرسیدم که: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» گفتیم: اینکه خدا اول است، در می‌یابیم؛ اما تفسیر «آخر» را برایمان تبیین کنید.

۱. امام کاظم علیه السلام به هشام فرمودند: یا هشام ما بَعَثَ اللهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنْ اللهِ؛ ای هشام، خدا انبیا و فرستادگانش را به سوی بندگانش نفرستاده مگر اینکه مطالب و معارف دینی را از ناحیهٔ خداوند بفهمند (یعنی تنها راه امن دریافتِ معارف و حقایق، فراگیری از انبیا است). (اصول کافی ۱: ۱۶؛ تحف العقول: ۳۸۳)

۲. سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیهٔ ۱.

۳. علامه مجلسی می‌گوید: سند این روایت صحیح است (مرآة العقول ۲: ۴۰).

امام علی (ع) فرمود:

إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ. هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ، وَلَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ، كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ؛ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ ثَرِيحاً مَرَّةً، وَمَرَّةً لَحْماً وَمَرَّةً دُمًا، وَمَرَّةً رُفَاتًا وَمَرْمِيًّا؛ وَكَالْبُشْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلَحًا وَمَرَّةً بُسْرًا، وَمَرَّةً رُطْبًا، وَمَرَّةً تَمْرًا، فَتَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ، وَاللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ؛^۱

هیچ چیزی نیست جز اینکه [سرانجام] از بین می‌رود یا تغییر می‌پذیرد یا در آن دگرگونی و زوال راه می‌یابد یا از رنگی و هیئتی و صفتی به رنگ و هیئت و صفت دیگر درمی‌آید و از زیادی به نقصان و از کاستی به فزونی می‌گراید مگر پروردگار جهانیان؛ زیرا او پیوسته بوده و خواهد بود. او اول است قبل از هر چیزی و آخر است به این معنا که زوال نمی‌پذیرد، و صفات و اسما، مختلف نمی‌پذیرد، چنان‌که (اسماء و صفات درباره) غیر او مختلف می‌گردد؛ مانند انسان که در مرتبه‌ای خاک است و مرتبه‌ای گوشت و خون و در مرتبه‌ای، جسمی خرد شده و استخوانی پوسیده، و مانند خرما که در مرتبه‌ای «بَلَح» (خرمای سبز نارس) و در مرتبه‌ای «بُسْر» (خرمای ناری که از بلح رسیده‌تر است) و در مرتبه‌ای «رُطْب» (خرمای تازه رسیده) و در مرتبه‌ای «تَمْر» (خرمای خشک کاملاً رسیده) است و اسما و صفات او عوض می‌شود. خدای بزرگ، به خلاف این است.

۱. اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۵ (باب معانی الأسماء و اشتقاقها)؛ توحید صدوق: ۳۱۴؛

بحار الأنوار ۴: ۱۸۲؛ تفسیر برهان ۵: ۲۷۸؛ تفسیر نور الثقلین ۴: ۱۴۵.

این حدیث، بیان می‌دارد که: هرآنچه در جهان خلقت وجود دارد در معرض تغییر و دگرگونی و زوال (و نیستی) است. چیزهایی که در طبیعت یافت می‌شوند پیوسته از نظر رنگ، شکل و حالت تغییر می‌کنند، زمانی فزونی می‌یابند و زمان دیگر کاستی می‌پذیرند.

لیکن خدای متعال، همیشه، یکسان و یکنواخت می‌باشد، در گذشته و آینده تغییری در او روی نداده و نمی‌دهد (و زمان و مکان در رابطه با خدا مفهوم ندارد، جز اینکه رابطه‌شان رابطه خالق و مخلوق است و به تعبیری خدا زمانی و مکانی نیست).

سپس امام علی (ع) به تبیین آیه می‌پردازند و همه‌گونه تغییر و تغیر را از ذات مقدس حضرت حق نفی نموده و ذات احدیت را، ازلی و ابدی معرفی می‌فرمایند.

نیز از این بیان شریف امام علی (ع) بینونت خالق و مخلوق - در حقیقت و ذات - به خوبی استفاده می‌شود. در اینجا یک سؤال یا اشکال فرضی به ذهن می‌آید و آن اینکه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارند و پایدار می‌مانند، آیا «آخر» به همان مفهومی که درباره خدا به کار می‌رود - در توصیف آنها صحیح است؟

علامه مجلسی (ع) در «مرآة العقول» در پاسخ اشکال تقدیری مذکور می‌نویسد:

مقصود از این حدیث بیان همین نکته است که دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخریت به خدای سبحان منافات ندارد؛ زیرا اینها پیوسته در تغییر و تبدیل و در معرض نابودی و زوال اند. (و دوام آنها به اراده حضرت حق است) ولی ذات باری تعالی بالذات و الصفات ازلی و ابدی است به گونه‌ای که هرگز تغییری بر او عارض نمی‌شود. پس هرچیزی جز وجه خدای متعال، نابود شونده و فانی است.^۱ که جمله اخیر اشاره دارد به آیه ۸۸ سورة قصص (۲۸) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُ﴾.

آن‌گاه علامه مجلسی رحمته الله به بیان قول دیگری - در این زمینه - می‌پردازد، و می‌گوید:

و گفته‌اند: آخر بودن خدای سبحان، بدان اعتبار است که خدا پیش از قیامت، همه اشیا را نابود می‌سازد سپس باز می‌گرداند؛ چنان‌که ظواهر بعضی از آیات و صریح بعضی از اخبار، بر آن دلالت می‌کند.^۱

حدیث دوم

در حدیثی - که سند آن «حسن» است - از میمون البان روایت شده که گفت: شنیدم که از امام صادق علیه السلام درباره اول و آخر بودن خدا سؤال شد، آن حضرت فرمودند:

الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدَءٍ سَبْقَهُ، وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَلَكِنْ قَدِيمٌ أَوَّلٌ آخِرٌ، لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ بِلَا بَدَءٍ وَلَا نِهَائٍ، لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحَدُوثُ، وَلَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ؛^۲

خدا اول است بی‌آنکه اولی پیش از او بوده و بی‌آنکه آغازی بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است یعنی نهایی برای او نیست (چنان‌که نهایت داشتن از ویژگی‌های آفریده‌هاست) لیکن خدا قدیم و اول و آخر است، بی‌آغاز و بی‌نهایت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمی‌شود، و از حالی به حالی در نمی‌آید، خالق (و آفریدگار) هر چیزی است.

علامه مجلسی رحمته الله در توضیح این حدیث می‌نویسد:

اینکه فرمود: خدا اول است «لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ» بدان معناست که زمان یا علتی بر خدا سبقت نگرفت.

۱. همان.

۲. اصول کافی ۱: ۱۱۶، حدیث ۶؛ توحید صدوق: ۳۱۳؛ بحارالانوار ۳: ۲۸۴.

و این سخن که: «و لا عن بَدْء»، اگر «بَدْء» بخوانیم؛ یعنی خداوند بی‌ابتدا است، و اگر «بَدِی» (بر وزن فعل) باشد؛ یعنی خدا اوّل بی‌علت است.

و عبارت: «لا عن نهایی»؛ یعنی خدا از نظر ذات و صفات، نهایت ندارد.

جمله «لا یَقَعُ علیه الحُدُوثُ» ناظر به اولیّت خدا می‌باشد، و جمله «و لا یَحُولُ» ناظر به آخریّت ذات حضرت حق است.^۱

این حدیث نیز به همان معنایی باز می‌گردد که در حدیث پیشین بیان شد. امام علیّه دربارۀ اول بودن خدا بیان می‌دارد که:

خدا «اول» است؛ یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست (نه اول به معنای اول عددی که می‌گوئیم: «اول»، «دوم»، «سوم»...) خدا، اولی است که هیچ آغازی بر او سبقت نگرفته تا علت آن باشد و خدا معلول آن علت قرار گیرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا که نهایت و پایانی ندارد.

وقتی درباره اشیا «اول» و «آخر» می‌گوییم مفهوم خاصی به ذهن می‌آید و ابتدا و انتهایی را در نظر می‌آوریم. این معنا، درباره خدا راه ندارد. وقتی می‌گوییم خدا اول است؛ یعنی بی‌ابتدا است و زمانی که می‌گوییم خدا آخر است؛ یعنی بی‌انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگردیم، چیزی را نمی‌یابیم که بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آینده پیش رویم به انتهایی نمی‌رسیم؛ و این بدان معناست که خدا ازلی و ابدی است و همچنان تغییرناپذیر بوده و خواهد بود و صفت تغییر و تحوّل و فناپذیری - که از ویژگی‌های مخلوقات است - در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و آخر دارند (به همان معنایی که از اول و آخر به ذهن همه می‌آید) لیکن خدا هم‌سنخ موجودات نیست تا این دو معنا درباره اش صدق کند (خدا درحالی که اول است آخر نیز می‌باشد و این دو یک حقیقت‌اند و نسبت به ذات پروردگار دو

چیز به شمار نمی‌روند) ذات خدا به هیچ مخلوقی شباهت ندارد و هیچ یک از آفریده‌ها نیز مانند او نیست.

اینکه امام علیه السلام می‌فرمایند «لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ...» (حدوث بر خدا واقع نمی‌شود...) یعنی این گونه نیست که چیزی به خدا افزوده شود یا چیزی از او کم گردد و چیزی که نبوده پدید آید و خدا از حالی به حالی درآید، بلکه خدا خالق همه اشیا و حوادث است، و آفریدگار همه چیز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنابراین - چنان که علامه مجلسی رحمته الله فرموده است - جمله «لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ» ناظر به قدمت و ازلیت پروردگار است، و جمله «لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ» به ابدیت و فناپذیری خدای متعال اشاره دارد.

حدیث سوم

شیخ صدوق، به سند قوی، از حسین بن خالد، از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:

إِعْلَمْ عِلْمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدِيمٌ، وَالْقَدَمُ صِفَتُهُ السَّيِّئَةُ دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مُعْجَزَةُ الصِّفَةِ أَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ، وَبَطْلَ قَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟ وَلَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، كَانَ الْأَوَّلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَا هَذَا، وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوَّلِي بَأْنِ يَكُونُ خَالِقًا لِلأَوَّلِ...؛^۱

۱. اصول کافی ۱: ۱۲۰، -حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۱۸۶، حدیث ۲ (در این مأخذ، جمله پایانی

«خالقاً للأول الثاني» ضبط شده است)؛ بحار الانوار ۴: ۱۷۶.

خدا تو را خیر [راه رشد و صواب] آموزد، بدان که خدای متعال قدیم است، و این صفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اینکه چیزی قبل از او نبوده و در دوام و همیشگی بودنش شریک و همراه ندارد.

پس برای ما به إقرار همه [عقلاً] آشکار شد که صفتِ قدَم همه را وامی‌دارد بپذیرند که قبل از خدا چیزی نبوده یعنی (ازلی است) و در بقایش چیزی با او نبوده یعنی (ابدی است) و سخن کسی که می‌پندارد پیش از خدا یا با او چیزی بوده، باطل است.

بدان جهت است که اگر در بقای خدا چیزی همراه او بود، جایز نبود که خدا آفریدگارش باشد؛ زیرا آن چیز پیوسته با او وجود داشت، پس چگونه ممکن است که خداوند خالق چیزی باشد که پیوسته با او بوده است (زیرا پیوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چیزی می‌بود، آن چیز، اول به شمار می‌رفت نه خدا، و سزاوار بود که آن اول مفروض، خالق این خدا باشد.

در این حدیث، بیان شده است که خدای متعال قدیم است و این صفت دلالت دارد بر اینکه چیزی پیش از خدا و یا همراه او نبوده؛ یعنی خدا معلولِ علتی نمی‌باشد و چیزی نیست که بعد از نبودش، هست شده باشد. این حقیقت را با عقل نیز درمی‌یابیم، که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است، مخلوق یعنی نبوده و ساخته شده است، ازلی یعنی بوده و ساخته نشده است، و این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت و گاه اشاره دارد و مسئله ازلیت حضرت حق از آن استدلال به خوبی اثبات می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله این استدلال را - در عبارتی کوتاه و جامع - این چنین بیان می‌کند:

الموجود إن كان واجباً (فهو المطلوب) و إلا استلزمه؛ لاستحالة الدَّور و التسلسل؛^۱

موجود اگر (خودش) واجب باشد که مطلوب حاصل است، وگرنه [مؤثر و] واجبی لازم دارد که او را تحقق بخشد؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

بیان استدلال این است که باید قدیمی باشد وگرنه موجود غیر قدیم حادث است و نیازمند، به این معنا که وجودش به دیگری وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم می آید.

این موجود وابسته - که از آن به ممکن تعبیر می شود - اگر وابسته به موجودی مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به این، دور لازم می آید که به بدهات عقل باطل است؛ زیرا تقدّم شیء بر نفس لازم آید. و اگر آن موجود بعدی وابسته به موجود سومی باشد و آن سوم وابسته به چهارم و این سیر همچنان ادامه یابد و به موجودی ناوابسته منتهی نشود، تسلسل لازم می آید که آن نیز باطل است؛ زیرا در حقیقت تحقق معلول بدون علت لازم آید.

پس باید این سیر به موجودی ختم شود که قدیم و ازلی است و چیزی با او همتا نمی باشد و آفریدگار هر چیزی است، شریکی ندارد، یگانه و بی همتا است.

این سخن امام علیه السلام که فرمود: «و لاشيء معه في ديموميته» (چیزی در دوام و ابدی بودن با خدا نیست) نفی ابدیت ماسوی الله است؛ زیرا چیزی جز خدا دیمومت ذاتی ندارد، و هر موجودی که هست و قرار باشد بماند به ابقای خداوند است و اگر خدای متعال دوام چیزی را بخواهد - با آنکه همه چیز محکوم به فنا و نابودی است - دوام می یابد و این اشکالی ندارد؛ و با ابدیت خالق ناسازگار نیست؛ زیرا خدا آن را آفریده و اراده کرده که باقی باشد. به بیان دیگر ابدیت بالغیر معقول است ولی ازلیت بالغیر معقول نیست. چه اینکه لازمه فرض ازلیت بالغیر

خُلف است؛ زیرا وقتی می‌گوییم ازلی است یعنی «لم یکن فکان» نمی‌باشد، اما آن‌گاه که می‌گوییم ابدیّ بالغیر است یعنی موجود «لم یکن فکان» به سبب غیر، ابدیت یافته.

از اینکه امام علیه السلام فرمود: «وَبَطَّلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ...» ملاک و معیار مهمی به دست می‌آید. اگر چیزی قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلکه سزاوار است که آن چیز خالق باشد نه خدا. و اگر چیزی با خدا باشد نیز خداوند خالق او نیست؛ زیرا قدمت با مخلوقیت در تناقض است، پس نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی می‌تواند با او باشد؛ پس می‌توان گفت که صفت قدیم، عُقلا را وادار به تسلیم می‌کند که جز خدا، قدیم دیگری را فرض نکنند. مرحوم علامه مجلسی رحمته الله در ذیل این حدیث بیانی دارد که ذکر آن سودمند و مطلب فوق را می‌رساند، وی می‌گوید:

لا یخفی أَنَّهُ یَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا قَدِیمَ سِوَى اللَّهِ، وَعَلَى أَنَّ التَّأَثُّرَ لَا یَعْقِلُ إِلَّا فِي الْحَادِثِ، وَأَنَّ الْقَدَمَ مُسْتَلْزِمَ لَوْجُوبِ الْوُجُودِ^۱

پوشیده نماند که این حدیث دلالت می‌کند که هیچ قدیمی جز «الله» نیست، و اثرپذیری جز در چیز حادث، معقول نمی‌باشد، و لازمه صفت قدّم، وجوب وجود است.

اشکال: اگر قدیمی جز خدا نباشد و ماسوای او حادث باشند، انقطاع فیض لازم می‌آید. از این رو، باید قائل شد که با خدا چیزی بوده است.

پاسخ: این اشکال در ارتباط با مسئله حدوث و قدّم است که به تفصیل در جای خود بحث شده است و در اینجا به اختصار اشاره می‌شود.

اولاً: در صورت بودن دو قدیم (یا بیشتر) فیض معنا ندارد؛ زیرا فرض این است که هر دو قدیم‌اند نه این قدیم به آن فیض می‌رساند و نه به عکس.

ثانیاً: باید موجودی با خدا نبوده باشد تا نخست به فیض الهی وجود یابد و سپس دیگر فیض‌های الهی محل و معنا پیدا کند.
ثالثاً: چون خلقت، ایجاد لا من شیء است باید موجود مسبوق به عدم باشد.

حدیث چهارم

در حدیثی آمده است^۱ که [گروهی از] یهود نزد رأس الجالوت [عالم بزرگ یهود] گرد آمدند و به او گفتند: این مرد (مقصودشان امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود) عالم است، همراه ما بیا تا از او [چیزی] بپرسیم.
پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد که او در قصر (مقر حکومتی خود یا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده‌ایم تا از تو سؤال کنیم. فرمود: بپرس ای یهودی، تا پاسخ برایت روشن گردد.
گفت: از پروردگارت می‌پرسم که چه زمانی هستی یافت؟
امام علیه السلام فرمود:

كَانَ بَلَا كَيْنُونِيَّةٍ، كَانَ بَلَا كَيْفٍ، كَانَ لَمْ يَزَلْ بَلَا كَمْ وَ بَلَا كَيْفٍ، كَانَ لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ، بَلَا قَبْلٍ وَلَا غَايَةَ وَلَا مُتَهَيَّيْ أَنْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ؛^۲

خدا بوده است بی آنکه آفریده شده باشد، هستی‌اش بی چگونگی است، پیوسته بی کم و کیف بوده است، قبلی برای او نیست، او قبل قبل است بی قبل و بی غایت و بی منتها، غایت از او انقطاع یافت درحالی‌که او خود غایت هر غایتی است (یعنی او پس از به پایان رسیدن همه اشیا باقی است).

۱. مضمون این حدیث به طور مستفیض، از امام صادق علیه السلام منقول است، حدیث صفحه بعد (حدیث پنجم) یکی از آنهاست.

۲. اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۴ (کتاب التوحید، باب الـکون و المکان) ؛ بحارالانوار ۳: ۳۳۶ (به نقل از محاسن - ۱: ۲۴۰ - با اندکی تغییر در الفاظ) ؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۲.

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیایید برویم، او داناتر است از آنچه درباره‌اش گویند. در این حدیث بیان شده است که خدا بی‌کم و کیف است، چستی‌اش را ما در نمی‌یابیم. برای خدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتی ندارد؛ یعنی ازلی و ابدی است.

حدیث پنجم

شیخ کلینی به سند صحیح، از ابوالحسن موصلی، از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمد و گفت: ای امیر مؤمنان، پروردگارت چه زمانی هستی یافت؟
امام علی علیه السلام فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زمانی نبوده تا گفته شود چه زمانی به وجود آمد؟!

كَانَ رَبِّي قَبْلَ الْقَبْلِ بَلَا قَبْلٍ؛ وَبَعْدَ الْبَعْدِ بَلَا بَعْدٍ، وَ لَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى لْغَايَتِهِ،
انْقَطَعَتْ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ، فَهُوَ مُنْتَهَى كُلِّ غَايَةٍ^۱

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیت بوده، بی آنکه گذشته‌ای بر او پیشی گرفته باشد؛ و پس از هر آینده‌ای است، بی آنکه بعدی برایش باشد (یعنی بعد از نابود ساختن اسباب زمان که آن‌گاه دیگر بعدی معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتی برای غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان می‌یابد و اوست نهایت هر غایتی (یعنی هر آنچه در مورد ماسوی الله از مفاهیم مختلف معنی دارد، نسبت به خدای سبحان بی‌معنی یا ناقص است و همه اطلاقات گوناگون روائی ناظر به ازلیت و ابدیت حضرت حق است).

از این حدیث نیز می‌توان دریافت که «زمان» از آفریده‌های خداست، و طرح

زمان درباره خدا معنی ندارد. او «اول» است (یعنی ازلی است) و «آخر» است (یعنی ابدی است).

حدیث ششم

در کتاب اصول کافی و نیز در توحید صدوق - در باب «التوحید و نفی التشبیه» - خطبه‌ای از امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است که در آن امام علیه السلام خدای متعال را توصیف نموده و می‌فرمایند:

الَّذِي لَيْسَتْ لَهُ فِي أَوَّلِيَّتِهِ نِهَايَةٌ، وَ لَا فِي آخِرِيَّتِهِ حَدٌّ وَ لَا غَايَةٌ... الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا قَبْلَ لَهُ، وَ الْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا بَعْدَ لَهُ؛^۱

برای اول بودن خدا نهایی نیست و برای آخر بودنش حد و غایتی وجود ندارد... او اول است قبل از هر چیزی، و قبلی برایش نیست، و آخر است پس از هر چیزی، و بعدی برای او نیست (یعنی بعدیت او همانند بعدیت مخلوقات نیست که منوط به استمرار زمان باشد).

این سخن نیز با آنچه پیش از این گفته شد، سازگار می‌باشد و گویای این معناست که اول بودن خدا چنان نیست که با برگشتن به عقب بتوان به ابتدایی رسید و یا با رفتن به جلو به انتهایی دست یافت، بلکه خدا اول بی‌ابتدا و آخر بی‌اتهاست، و در هر کدام از این دو سو، به حدی ختم نمی‌شود.

حدیث هفتم

از امام علی علیه السلام روایت شده که فرمود:

سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كُونُهُ، وَ الْعَدَمَ وَجُودُهُ، وَ الْإِبْتِدَاءَ أَزْلُهُ...؛^۲ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ

۱. اصول کافی ۱: ۱۴۱ - ۱۴۲، حدیث ۷ (باب جوامع التوحید)؛ توحید صدوق: ۳۱؛ بحار الأنوار ۴: ۲۶۵.

۲. این قسمت در نهج البلاغه: ۲۷۳، خطبه ۱۸۶، نیز آمده است.

له ولا بعد له^۱

هستی خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و ازلی بودنش بر هر ابتدائی پیشی گرفت... تا دانسته شود که قبل و بعدی برای او وجود ندارد. این حدیث نیز بیان می‌دارد که خدای متعال، پیش از وجود وقت و پس از پایان آن، بوده و خواهد بود و ازلیتِ او بر هر ابتدایی سبقت گرفته است، و قبل و بعدی برای خدا نیست.

حدیث هشتم

امام صادق از جدشان علیه السلام روایت می‌کنند که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه‌ای فرمودند:

وَسُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُبْتَدَأٌ، وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى، وَلَا آخِرٌ يَفْنَى؛^۲
مَنْزَرَهُ است خدایی که اول آغازدار برایش وجود ندارد، و نهایت آخردار [که پایان یابد] برایش نمی‌باشد، و پایانی که فنا پذیرد و نیست گردد، ندارد.

حدیث نهم

شیخ صدوق به اسناد از جابر جُعی، از امام باقر علیه السلام از پدرشان، از جدشان روایت می‌کند که امام علی علیه السلام هفت روز پس از درگذشت پیامبر - آن گاه که از گردآوری قرآن فارغ شدند - خطبه‌ای ایراد نموده و فرمودند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ، وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَهُ فِي امْتِنَاعِهَا مِنَ الشَّيْءِ وَالشَّكْلِ ... إِنْ قِيلَ: كَانِ، فَعَلَى تَأْوِيلٍ
أَزَلِيَّةِ الْوُجُودِ؛ وَإِنْ قِيلَ: لَمْ يَزَلْ، فَعَلَى تَأْوِيلٍ نَفْيِ الْعَدَمِ؛^۳

۱. اصول کافی ۱: ۱۳۹، حدیث ۴؛ توحید صدوق: ۳۷؛ بحارالانوار ۴: ۳۰۵.

۲. اصول کافی ۱: ۱۳۵، حدیث ۱؛ توحید صدوق: ۴۲؛ بحارالانوار ۴: ۲۶۹، حدیث ۱۵.

۳. توحید صدوق: ۷۳، حدیث ۲۷؛ بحارالانوار ۴: ۲۲۱.

حمد و ستایش خدای را که آوهام (و پندارهای ذهنی) را از درک جز وجودش ناتوان ساخت، و عقل‌ها را دور داشت از اینکه بتوانند (چگونگی) ذاتش را - که به چیزی مانند نیست و به شکلی نمی‌ماند - تخیل کنند... اینک گفته می‌شود: خدا هست، یعنی آزلی است و اینک گفته می‌شود: خدا زوال نمی‌پذیرد، به معنای نفی عدم از ذات خدا می‌باشد.

بنابراین، نمی‌توان چگونگی آزلی و آبدی بودن خدا را درک کرد؛ زیرا هرآنچه را عقل و اندیشه درمی‌یابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمی‌باشد؛ و این خود معیاری مهم در مسئله توحید به شمار می‌رود.

حدیث دهم

امام علی علیه السلام در پاسخ کسی که از او توصیف خدا را خواست، فرمود:

و لا کان بَعْدَ اَنْ لَمْ یَكُنْ؛^۱

خدا این گونه نیست که پس از نیستی هست شده باشد.

از این سخن می‌توان دریافت که موجود دو گونه است:

الف) موجودی که نبوده و هستی یافته است، که همه موجودات به جز خدا را شامل می‌شود؛

ب) موجودی که همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذات باری تعالی است.

حدیث یازدهم

روایت شده که امام جواد علیه السلام در قنوت نماز می‌خواندند:

اللَّهُمَّ اَنْتَ الْاَوَّلُ بِلَا اُولَیَّةٍ مَعْدُوْدَةٍ، وَالْاٰخِرُ بِلَا اٰخِرَیَّةٍ مَحْدُوْدَةٍ؛^۲

پروردگارا تو نخستینی، بی‌اولیت شمارشی (و عددی)، و آخرینی، بی‌آخریت محدود.

۱. توحید صدوق: ۷۸، حدیث ۳۴؛ بحارالانوار ۴: ۲۹۴.

۲. مهج الدعوات: ۵۹؛ بحارالانوار ۸۲: ۲۲۵.

می‌دانیم که بسیاری از معارف الهی، در دعاها گنجانده شده‌اند، و ادعیه از این نظر بسیار غنی و پرمحتوایند و مسائل بسیاری را می‌توان از آنها آموخت. در این دعا، اول بودن خدا، به معنای اول عددی - که در آغاز به ذهن تبادر می‌کند - نفی شده است و این خود ازلی بودن خدای متعال را گویاست؛ و چنین است معنای آخر. ذات خدای متعال آخر است (ولی آخر بی پایان) نه اینکه آخر بودن او محدود باشد و در نقطه‌ای پایان پذیرد. در اصل (و کتاب) قدیمی از مؤلفات قدمای اصحاب، در دعای اخلاص آمده است:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَوَّلُ لَا بِأَوَّلِيَّةٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْآخِرُ بِلَا نِهَايَةٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْقَدِيمُ بِلَا غَايَةٍ؛^۱

نیست خدایی جز «الله» که اول بی اولیت است، نیست خدایی جز «الله» که آخر بی نهایت است، نیست خدایی جز «الله» که قدیم بی غایت است. از امام صادق (ع) روایت شده که در ضمن اعمالی فرمود:

أَنْتَ الْقَدِيمُ الْأَوَّلُ، الَّذِي لَمْ تَزَلْ وَلَا تَزَالُ؛^۲

تو آن خدای قدیم اولی، که پیوسته بوده و خواهد بود. پیداست که این جملات، همه، بر ازلی و ابدی بودن خدا دلالت می‌کند.

حدیث دوازدهم

از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده که آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَثْنَى عَلَى نَفْسِهِ فَقَالَ: ﴿هُوَ

۱. بحارالانوار ۹۲: ۴۱۷، دعای ۴۳.

۲. مصباح الزائر: ۴۰؛ بحارالانوار ۹۷: ۴۱۱.

الْأَوَّلُ یعنی قبل کُلّ شیء «وَالْآخِرُ» یعنی بعد کُلّ شیء «وَالظَّاهِرُ» علی کُلّ شیء «وَالْبَاطِنُ» لکُلّ شیء سواء علمه علیه؛^۱

ای گروه مؤمنان و مسلمانان، خدای بزرگ خود را می‌ستاید و می‌گوید «او اول است» یعنی قبل از هر چیزی است «و او آخر است» یعنی بعد از هر چیزی وجود دارد «و او ظاهر است» یعنی بر هر چیزی سیطره دارد «و او باطن است» یعنی علم او بر همه اشیا یکسان و مساوی است.

در این سخن، امام علیه السلام بیان می‌دارند که علم خدا بر همه چیز یکسان است و در همه چیز نفوذ و راه دارد؛ و این نفوذ، آن گونه که به ذهن آدمیان می‌آید - مانند وجود بو در گل، آب در سیب و ... - نیست، بلکه از باب احاطه علمی خدا بر همه چیز است. چنان که در روایت دیگری آمده است:

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَثَيٌّ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ؛^۲

در اشیا داخل است اما نه بسان دخول شیء در شیء دیگر.

باری، روایات در این زمینه بسیار است و همه آنها یکدیگر را تأیید می‌کند و بر این مطلب دلالت می‌کند که مقصود از «اول» و «آخر» این است که خدا ازلی و ابدی است، نه اول و آخر عددی (که در آغاز به ذهن می‌آید) زیرا ذات خدا از آن منزّه می‌باشد.

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا علیه السلام

از امام رضا علیه السلام روایت شده که در معنای «ظاهر» و «باطن» فرمودند:

وَأَمَّا الظَّاهِرُ، فَمَن لَيْسَ مِنْ أَجَلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبِ فَوْقَهَا وَ قُعُودِ عَلَيْهَا

۱. مناقب آل ابی طالب ۲: ۳۸۶؛ بحار الانوار ۳۹: ۳۴۸؛ حدیث دیگری نیز نزدیک به مضمون حدیث فوق در ضمن حدیث مفصلی از حضرت سیدالشهداء علیه السلام در تفسیر اذان و اقامه آمده است (نگاه کنید به، معانی الاخبار: ۳۸؛ بحار الانوار ۸۱: ۱۳۱).

۲. اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۲؛ بحار الانوار ۳: ۲۷۱، حدیث ۸ (با اندکی تفاوت).

وَتَسْنُمُ لِذُرَاهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَلِغَلَبَتِهِ الْأَشْيَاءَ وَقُدْرَتِهِ عَلَيْهَا (كَقَوْلِ الرَّجُلِ: «ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي» وَ«أَظْهَرَنِي اللَّهُ عَلَى خَصْمِي» يُخْبِرُ عَنِ الْقَلَجِ وَالْغَلَبَةِ؛ فَهَكَذَا ظَهَرُوا اللَّهَ عَلَى الْأَشْيَاءِ).

و وجه آخر: أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَأَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا بَرَأَ، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ مِنَ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لِأَنَّكَ لَا تَعْدُمُ صَنَعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ، وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ. وَالظَّاهِرُ مَتَّأً، الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ وَالْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ يَجْمَعْهُ الْمَعْنَى. وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِبْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ يَغُورَ فِيهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِبْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ أَبْطَنْتُهُ؛ يَعْنِي خَبَرْتُهُ وَعَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ. وَالْبَاطِنُ مَتَّأً، الْغَائِبُ فِي الشَّيْءِ الْمُسْتَتَرِّ، وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى^۱

اینکه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمی‌باشد که او بر فراز اشیا قرار دارد - بر آنها بالا می‌رود و سوار می‌شود و می‌نشیند - لیکن ظاهر به معنای چیرگی و پیروزی و توانمندی او بر آنهاست (مانند این سخن شخص که می‌گوید: «بر دشمنانم ظفر یافتم» و «خدا مرا بر خصم پیروز گرداند» که خبر از ظفرمندی و غلبه شخص می‌دهد، و چنین است ظهور خدا بر اشیا).

وجه دیگر این است که: خدا ظاهر است برای هر کسی که او را اراده کند و بر او چیزی پوشیده نمی‌ماند، و هر آنچه را آفرید تدبیر می‌کند؛ پس کدام ظاهر آشکارتر و روشن‌تر از خدای متعال می‌باشد؛ زیرا انسان هر کجا رو کند آفرینش او را می‌یابد و در خودش به اندازه‌ای از آثار خدا را می‌بیند که [از دیگر چیزها] بی‌نیازش می‌سازد.

۱. اصول کافی: ۱: ۱۲۲، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۱۸۹، حدیث ۲؛ بحار الانوار: ۴: ۱۷۸، حدیث ۵.

و ظاهر در انس ذهنی ما، چیزی است که خودش آشکار و دارای اندازه‌ای معلوم است، پس لفظ ظاهر، یکی است و معنی مختلف می‌باشد.

و اما «باطن» به معنای درون چیزها و فرو رفتن در آنها نیست، باطن نسبت به خدای متعال، نفوذ و احاطه بر اشیا از نظر علم و حفظ و تدبیر آنهاست؛ مانند این سخن شخص که می‌گوید: «أَبْطَنُّهُ»؛ یعنی دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چیز ناپیدایی است که در چیزی پوشیده است، پس اسم باطن یکی است و معنا مختلف می‌باشد.

در این حدیث امام علیه السلام بیان می‌فرماید که «ظاهر» نسبت به خدای متعال به این معنا که خدا در اوج چیزها قرار گرفته باشد (و جسمانی بودن و تشبیه از آن به نظر آید) مقصود نیست. ظاهر به معنای سیطره و قدرت و غلبه است. این معنا با صیغه جمع در آیات دیگر نیز به کار رفته است؛ همچون آیه:

﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾؛^۱

[مؤمن آل فرعون گفت: ای قوم من، امروز فرمانروایی از آن شماست در حالی که در این سرزمین مسلطید.

و آیه

﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾؛^۲

کسانی را که گرویده بودند، بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معنای دوم «ظاهر» این است که خدا برای هر کسی که او را بجوید ظاهر است، و هیچ چیز را آشکارتر از خدا نمی‌توان یافت. در همه پدیده‌های آفرینش و در وجود خود انسان، آثار خدا هویدا است. روشنی وجود خدا به حدی است که

۱. سوره غافر (۴۰) آیه ۲۹.

۲. سوره صف (۶۱) آیه ۱۴.

در قرآن می‌خوانیم:

﴿إِنِّي اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۱

آیا در خدا شکی هست؟ او پدید آورنده آسمان‌ها و زمین می‌باشد.

اسم باطن نیز هم درباره خدا به کار می‌رود و هم در ممکنات استعمال می‌شود. باطن در ممکنات به معنای فرو رفتن چیزی در چیزی و به معنای استتار در آن چیز است، لیکن هیچ یک از صورت‌های استتار و بطون درباره خدا معنا ندارد. باطن نسبت به خدای متعال، احاطه و نفوذ همه‌جانبه خدا در ممکنات است.

دیدگاه مفسران

مفسران در تبیین این آیه، سخنانی را آورده‌اند که بسیاری از آنها خرد پذیرند و با تعالیم و حیانی سازگاری دارند.

تفسیر کنز الدقائق

این تفسیر اثر شیخ محمدرضا قمی مشهدی - از اعلام قرن دوازدهم - است، و در آن «اول» و «آخر» این گونه تفسیر شده است:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ السابق على سائر الموجودات، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُوجِدُهَا وَ مُحْدِثُهَا. ﴿وَالْآخِرُ﴾ الباقي بعد فنائها، ولو بالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهَا. أَوْ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ الَّذِي تَبَدَّى مِنْهُ الْأَسْبَابُ ﴿وَالْآخِرُ﴾ الَّذِي تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمُسَبِّبَات. أَوْ ﴿الْأَوَّلُ﴾ خَارِجاً، ﴿وَالْآخِرُ﴾ ذَهَباً؛^۲

«خدا اول است» [یعنی] بر دیگر موجودات سبقت دارد، از این نظر که آفریننده و پدید آورنده آنهاست.

«خدا آخر است» [یعنی] پس از فناى موجودات باقى است، هرچند این فنا با نظر

۱. سورة ابراهيم (۱۴) آیه ۱۰.

۲. تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۰.

به ذات موجودات و با قطع نظر از غیر ذات آنها باشد (زیرا موجودات به ابقای خداوند باقی، و با نظر به ذاتشان فانی‌اند).

یا «خدا اول است» اوّلی که اسباب، از او شروع می‌شود و «آخری است» که مُسَبِّبات به او منتهی می‌گردد.

یا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

با توجه به سخنانی که در گذشته بیان شد، معنای نخستی که در این تفسیر آمده، روشن می‌گردد. از این نظر که خداوند آفریننده موجودات است نه تنها بر آنها سبقت دارد، و پیش از آنها وجود داشته است، بلکه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجَد») و «مُخَدِّث» است (نه مُخَدَّث). برای خدا ابتدایی نمی‌توان تصور کرد و این همان اَزَلّی بودن خداست.

اینکه می‌گوید: «خدا آخر است؛ یعنی پس از فنای موجودات پایدار می‌باشد»

«فنا» سه معنا دارد:

الف) نابود شدن و نیست گردیدن؛

ب) متلاشی شدن و تبدیل شدن به چیزی دیگر؛

ج) اینکه ذاتِ اشیا قابلِ فناست، هرچند با ابقای خدا باقی می‌مانند.

به نظر می‌رسد معنای سوم مراد مفسر باشد؛ یعنی با توجه به ذات ممکنات، موجودات فنا پذیرند و با قطع نظر از ذاتشان (به وسیلهٔ موجودشان و با ارادهٔ خدای متعال) قابلِ بقایند.

معنای دومی که برای «اول» و «آخر» بیان می‌کند این است که:

خدا اول است؛ یعنی همهٔ اسبابی که در سلسله عواملِ ایجادِ موجودات‌اند، از خدا نشئت می‌گیرند و خداست که پدید آورندهٔ اشیا می‌باشد و آنها را از عدم می‌آفریند، پس تنها خداست که اَزَلّی است.

خدا آخر است؛ یعنی تمامی مُسَبِّبات و موجوداتی که در سلسلهٔ عواملِ ایجاد و فنا قرار دارند به پایان می‌رسند، و رای همه اینها تنها خدا باقی و ابدی است، برای

او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زیرا خدا از سنخ موجودات نیست تا نهایت و غایتی داشته باشد.

بیان معنای سوم دربارهٔ «اول» و «آخر» چنین است:

(خدا اول است؛ یعنی اول حقیقی خداست که در خارج تحقق دارد، لیکن نه به این معنا که برایش در هستی موجود دومی با ابتدایی لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودی بوده و ازلی است. خدا آخر است؛ یعنی ابدی است بی آنکه به پایانی منتهی گردد).^۱

تفسیر المیزان

علامه طباطبایی در «المیزان» در تفسیر آیه، می‌نویسد:

چون خدای متعال بر هر چیزی که فرض شود قدرت دارد، با این توانمندی بر هر چیزی - از همهٔ جهات - محیط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول می‌باشد نه آن چیزی که اول فرض شد.

۱. به نظر استاد، معنای اول که در تفسیر کنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامی وجود ندارد، ولی معنای دوم و سوم خالی از ابهام نمی‌باشد و احتمال می‌رود مقصود آنچه باشد که بیان گردید (که برگشت آن به ازلی و ابدی بودن خداوند متعال است) و احتمال می‌رود مقصود از معنای سوم که خداوند متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» این باشد که انسان از راه نظر به موجودات و محدثات که در خارج تحقق دارند پی می‌برد به اینکه موجد و مُحدثی وجود دارد که در وجود بر همهٔ موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخیت بین او و موجودات).

بنابراین، ذات مقدّس او به اعتبار آنچه در خارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اینکه آخر است «ذهناً» یعنی در فرض فنای موجودات، او باقی می‌ماند و فانی نمی‌شود و چون فنای همهٔ موجودات به فعلیت نرسیده و در خارج تحقق پیدا نکرده است، لذا به این اعتبار، آخریتِ خداوند متعال ذهنی می‌باشد، یعنی با لحاظ فنای همهٔ موجودات آخریت مفهوم پیدا می‌کند؛ البته اگر مقصود از معنای سوم این احتمال باشد که بیان شد، از حیثی به معنای اول باز می‌گردد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعد آن است به جهت احاطه همه جانبه قدرت خدا بر آن چیز، پس خدا آخر می باشد نه آن چیزی که آخر فرض شد. و هر چیزی که ظاهر فرض شود، خدا ظاهرتر از آن است به دلیل احاطه قدرت خدا از فوق (و بالای) آن چیز بر او، پس ظاهر، خدا می باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خدای متعال باطن تر از اوست به خاطر احاطه خدا از ورای آن چیز به آن، پس خدا باطن می باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراین، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و این صفات درباره غیر خدا اضافی و نسبی اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای متعال، زمانی و مکانی نمی باشد و گرنه بر زمان و مکان مقدم نمی شد و منزّه از آن دو نبود، بلکه اشیا به هر نحوی که فرض شود و بر هر چگونگی که به تصوّر آید، خدا محیط بر آنهاست. پس - از آنچه گذشت - روشن شد که این نام های چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه های اسم محیط خدایند، و اسم محیط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زیرا قدرت خدا بر هر چیزی محیط می باشد.

می توان این اسمای چهارگانه را از فروع (و شاخه های) احاطه وجود خدا بر هر چیزی دانست؛ بدان جهت که خدای متعال پیش از ثبوت هر چیزی ثابت است و پس از فنای هر چیزی ثابت می باشد، و از هر چیز ظاهر، نزدیک تر است و باطن تر از هر چیز پوشیده و نهانی می باشد که در او هام و عقول بگنجد.

و همچنین این اسم های چهارگانه، به نوعی، از علم خدای متعال منشعب می شوند و ذیل آیه که می فرماید:

«خدا بر هر چیزی دانا و آگاه است» با این نظریه تناسب دارد.

بعضی این نام های چهارگانه را تفسیر کرده اند به اینکه: خدا اول است قبل از هر چیزی، و آخر است بعد از هلاک (و نابودی) همه اشیا، و به ادله ای که بر او

دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به این معنا که] با حواس درک نمی‌گردد. و گفته شده: خدا اول هر چیزی است، بی آنکه آغازی برایش باشد، و آخر است، بدین معنا که پس از هر چیزی است بی آنکه نهایت داشته باشد؛ و ظاهر و چیره و برتر و بالاتر از هر چیزی است، و هر چیزی فروتر از او می‌باشد؛ و باطن و عالم به هر چیزی است، و آخدی داناتر از او وجود ندارد. و گفته شده: خدا اول است بی‌ابتدا، و آخر است بی‌انتهای، و ظاهر است بی‌نزدیکی، و باطن است بی‌پرده و حجاب. و در اینجا اقوال دیگری در معنای آیه هست که نامناسب‌اند، و ما آنها را نیاوردیم.^۱

در این بیان، علامه، آیه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

۱. قدرت خدای متعال

از جهت قدرت، خدا بر هر چیزی محیط است. هر چه را که ما اول و آخر فرض کنیم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محیط می‌باشد. از این نظر، خدا، اوّل است و آخر، نه آن چه اوّل و آخر فرض شود.

خدا از هر ظاهری که فرض شود آشکارتر است به خاطر احاطه قدرت خدا بر آن، و باطن‌تر از هر باطنی است، به خاطر احاطه قدرت خدا از ورای آن.

خدا پدید آورنده زمان و مکان است، از این رو مظلوف آنها نمی‌باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زمانی و مکانی نیست، و گرنه او مقدم بر زمان و مکان نمی‌شد. پس به بدهات عقل و نقل معتبر، اول و آخر زمانی و عددی، و ظاهر و باطن مکانی از ذات حق منتفی است.

۲. احاطه وجودی خدای متعال

می‌توان این احتمال را مطرح ساخت که این نام‌های چهارگانه فرع احاطه

وجودی خدا باشد؛ زیرا خدای متعال بر هرچیزی احاطه وجودی دارد. او قبل از هرچیزی ثابت است و پس از فَنای اشیا ثابت خواهد بود و ظاهرتر از هر ظاهری و مخفیتر از هر باطنی است که در دسترس اوهام و عقول قرار گیرد. پس از نظر احاطه وجودی، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان که هم ظاهر است و هم باطن.

۳. علم خدای متعال

این اسما را می‌توان نوعی انشعاب از علم حضرت حق دانست؛ به‌ویژه آنکه در ذیل آیه هست: «و هو بکل شیء علیم»؛ خدا بر هرچیزی عالم و داناست. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که این سه بینش، فرع اسم محیط خدایند، و احاطه خدا در همه آنها نهفته است، و این سه به یک حقیقت اشاره دارد و آن اسم «محیط» خدا می‌باشد.

آیات دیگری نیز به این حقیقت رهنمون است؛ مانند:

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾^۱؛

و خدا بر هرچیزی محیط می‌باشد.

﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾^۲؛

بدانید که او بر هرچیزی احاطه دارد.

بخشی از (مطالب یاد شده از تفسیر المیزان مُتَّخَذُ از بعض روایاتی است که آورده شد) که البته با بعضی تعبیر فلسفی همراه است.

تفسیرهای انحرافی و برداشت‌های ناصواب

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، آن دسته از تفسیرها و معانی که با اصول و حیانی منافات ندارد و برخلاف ظاهر الفاظ و عبارات آیه نیست، به عنوان یک

۱. سورة نساء (۴) آیه ۱۲۶.

۲. سورة فصلت (۴۱) آیه ۵۴.

احتمال بی‌اشکال است هرچند نمی‌توان آن را مراد پروردگار دانست. لیکن گاه برداشت‌های نادرست - بر اساس پیش‌ساخته‌های ذهنی یا قواعد علمی خدشه‌پذیر - صورت گرفته است که از نظر عقل و وحی مردود و باطل‌اند. بعضی از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را این گونه معنا کرده‌اند که خدا همه چیز است و از قاعده معروف: «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بَشَيْءٍ مِنْهَا» استفاده کرده‌اند.

پیداست که این تفسیر با اصول وحی همخوانی ندارد؛ زیرا روشن است که اساس ارسال رسل و انزال کتب و بیانات قرآن و حدیث بر وجود خالق و مخلوق و مالک و مملوک استوار است و بدین جهت امر و نهی و ثواب و عقاب در پی دارد و... و تمامی اینها با تفسیر یادشده متضاد است. اکنون به شواهدی از این گونه برداشت‌های ناصواب، می‌پردازیم.

۱. سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیه مذکور می‌نویسد:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ الَّذِي يَتَدَيُّ مِنْهُ الوجود الإضافي باعتبار إظهاره.

﴿وَالْآخِرُ﴾ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ باعتبار إمكانه و انتهاء احتیاجه إِلَيْهِ، فَكُلُّ شَيْءٍ

بِهِ يُوجَدُ وَفِيهِ يَفْنِي؛ فَهُوَ أَوَّلُهُ وَآخِرُهُ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، باعتبارین.

﴿وَالظَّاهِرُ﴾ فِي مَظَاهِر الْأَكْرَانِ بِصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ.

﴿وَالْبَاطِنُ﴾ بِاحْتِجَابِهِ بِهِ بِإِهْيَاتِهِ وَبَذَاتِهِ؛^۱

«خدا اول است» [یعنی] اولی که وجود اضافی - به اعتبار آشکار ساختن خدا آن

را - از او آغاز می‌شود.

«و خدا آخر است» [یعنی] آخری که وجود اضافی - به اعتبار امکانش و انتهای

۱. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۳۱۷.

احتیاجش - به او منتهی می گردد (و می رسد).

از این رو، هر چیزی به وسیله خدا پدید می آید و در او فانی می شود، پس خدا در یک حالت - به دو اعتبار - هم اول هر چیزی است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستی.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشیده ماندنش) به وسیله ما هیاتش و ذاتش.

ابن عربی در فصوص الحکم می نویسد:

فَنَسَبَ النَّفْسَ إِلَى الرَّحْمَنِ؛ لِأَنَّهُ رَحِمَ بِهِ مَا طَلَبَتْهُ النَّسَبُ الإِلَهِيَّةُ مِنْ إِجَادِ
صُورِ الْعَالَمِ - الَّتِي قُلْنَا هِيَ ظَاهِرُ الْحَقِّ - إِذْ هُوَ ﴿الظَّاهِرُ﴾ وَهُوَ بَاطِنُهَا إِذْ هُوَ
﴿الْبَاطِنُ﴾ وَ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ﴾ إِذْ كَانَ وَ لَا هِيَ، وَ هُوَ ﴿الْآخِرُ﴾ إِذْ كَانَ عَيْنُهَا
عِنْدَ ظُهُورِهَا...^۱

صاحب کتاب «ممد الهمم» این عبارات را می آورد و با استفاده از شرح فصوص قیصری آنها را به گونه زیر ترجمه می کند و توضیح می دهد:

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق، طلب ظهور می کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمود: من نفس رحمن را از جانب یمن می یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان)

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آنچه را که نسب الهیه [یعنی اسماء الهیه یعنی وجودات الهیه] طلب می کردند که طلبشان ایجاد صورت عالم است صورتی که ظاهر حق است؛

زیرا حق ظاهر است، و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است، و او

۱. فصوص الحکم: ۱۱۲، فصُّ حکمة أحدى فی کلمة هودية؛ شرح فصوص (قیصری): ۷۳۵ - ۷۳۶،

فصُّ حکمة أحدى فی کلمة هودية؛ ممد الهمم: ۲۷۵.

اول است: زیرا او بود و صورت عالم نبود، و او آخرست: زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است...^۱

أَيْنَ الْمُتَّقُونَ؛ أَيِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ وَقَايَةً فَكَانَ الْحَقُّ ظَاهِرُهُمْ، أَيِ عَيْنِ صُورِهِمُ الظَّاهِرَةِ؟ ...

کجا هستند متقین که خدا را وقایه خود گرفتند، پس حق، ظاهر ایشان است؛ یعنی عین صورت ظاهره ایشان است...^۲

و إِذَا كَانَ الْحَقُّ وَقَايَةً لِلْعَبْدِ^۳ بَوَجهِ وَ الْعَبْدِ وَقَايَةً لِلْحَقِّ بَوَجهِ، فَقُلْ فِي الْكَوْنِ مَا شِئْتَ؛ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ هُوَ الْخَلْقُ، وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ هُوَ الْحَقُّ، وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ هُوَ الْحَقُّ وَ الْخَلْقُ، وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ لَا حَقَّ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَ لَا خَلْقَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، وَ إِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِالْحَيْرَةِ فِي ذَلِكَ ...

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنابراین بگو همه موجودات کائنات، خلقتند (چنانکه محبوب می گوید) و بگو همه حقند (چنان که موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقتند و یا بگو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنان که محقق جامع بین مراتب الهیه و عبودیت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش (که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است). کسانی که گفتند: «همه خلق اند» به این اعتبار است که خلق، ظاهر است و حق باطن و کسانی که گفتند: «همه حق است» به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید: «هو الحق و الخلق»

۱. ممد الهمم: ۲۷۵.

۲. همان، ۲۷۶.

۳. در ممد الهمم «للحق» آمده است حال آنکه در شرح قیصری «للعبد» آمده است و درست نیز همین است.

این جامع مراتب الهیت و عبودیت است...

اگر در مرتبه قرب نوافلی، گویی: «او خلق است» و اگر در مرتبه قرب فرایضی، گویی: «او حق است» و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی، گویی: «او حق و خلق است» و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیه و خلقیه‌ای، گویی: «نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی» و اگر در مرتبه عجزی، قائل به حیرتی...^۱

اگر چنانچه تحدید نمی‌بود، رُسل الهی اخبار به تحوّل حق در صور نمی‌فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی‌کردند.

چنان‌که در حدیث [از طرق عامه]^۲ آمده است (حدیث تحول) که: حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس درمی‌آید و می‌گوید:

﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾^۳ پس خلق می‌گویند که: «ما پناه می‌بریم به خدا از تو»

پس خداوند در صورت عقایدشان تجلّی می‌کند، آن‌گاه خلق سجده می‌کنند وی را.^۴

قیصری در ادامه می‌افزاید:

وَالصُّورُ كُلُّهَا مَحْدُودَةٌ. فَإِذَا كَانَ الْحَقُّ يَظْهَرُ بِالصُّورِ الْمَحْدُودَةِ وَنَطَقَ

الْكِتَابُ بِأَنَّهُ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۵

۱. ممد الهمم: ۲۷۷ - ۲۷۸.

۲. عبارت قیصری چنین است: کما جاء في الحديث الصحيح «إن الحق يتجلّى يوم القيامة للخلق في صورة منكورة، فيقول: أنا ربكم الأعلى. فيقولون: نعوذ بالله منك. فيتجلّى في صورة عقائدهم، فيسجدون له». (مضمون این حدیث - که به حدیث تحول معروف است - در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحیح بخاری: ۷: ۲۰۵؛ صحیح مسلم: ۱: ۱۱۳؛ مستدرک حاکم: ۴: ۵۸۲).

۳. سورة نازعات (۷۹) آیه ۲۴.

۴. ممد الهمم: ۲۷۸؛ شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۷۴۱.

۵. سورة حدید (۵۷) آیه ۳.

حَصَلَ الْعِلْمُ لِلْعَارِفِ، أَنَّ الظَّاهِرَ هَذِهِ الصُّورَةُ أَيْضاً لَيْسَ إِلَّا هُوَ؛^۱

صورت‌ها - همه - محدودند. پس زمانی که حق به صورت‌های محدود ظاهر می‌شود و کتاب گویاست به اینکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هر چیزی داناست» برای عارف [به خدا] علم حاصل می‌شود که: ظاهر به این صورت‌ها نیز [چیزی] جز او نمی‌باشد.

ابن عربی می‌گوید:

فَلَا تَنْظُرُ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا يَفْقَهُ الْحَكَمُ إِلَّا عَلَيْهِ

چشم، جز سوی او نمی‌نگرد و حکم، جز بر او واقع نمی‌گردد.

و قیصری در توضیح آن می‌نویسد:

إِذْ لَا مَوْجُودَ سِوَاهُ لِيَكُونَ مُشَاهِدًا لِيَّاهُ، بَلْ هُوَ الشَّاهِدُ وَالْمَشْهُودُ وَهُوَ
الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ؛^۲

زیرا هیچ موجودی جز او نیست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلکه شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه، خود اوست [و بس].

نادرستی این سخنان، روشن است. آیاتِ سورة توحید (که هر گونه نیازمندی را از خدا نفی می‌کند و بیان می‌دارد که در ذاتِ خدا زاد و ولد بی‌معناست و آخدی همتای او نمی‌باشد) و آیه **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**^۳ که در توصیف خداست و می‌گوید که مثل (و شبیه) او چیزی نیست، و نیز این آیه که: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾**؛ ای مردم، شما فقیر و نیازمند به خدایید و خدا بی‌نیاز و ستوده است. همه به صراحت بیان‌گر این حقیقت می‌باشد که جز

۱. شرح فصوص قیصری: ۷۴۱.

۲. شرح فصوص قیصری: ۷۴۲.

۳. سورة شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۴. سورة فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

خدا، چیزی وجود دارد؛ گرچه دیگر چیزها همه نیاز محض اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندی و شباهت ندارند.

پس اگر در عالم جز خدا هیچ چیز نبود، این گونه آیات معنا نداشت؛ زیرا در آن صورت، چیزی وجود نداشت تا همانندی خدا با آن نفی شود و نیازمندی اش به خدا مطرح گردد.

آیه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾^۱ معیار به دست می دهد که در آیه ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۲ اضافه تشریفی است (مانند بیت الله، جارالله...).

آنچنان که محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام چنین نقل می کند:

سألت أبا جعفر علیه السلام عما يروون أن الله خلق آدم علي صورته، فقال:

هي صورة محدثة واصطفاه الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه؛ فقال: بيتي ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۳

از امام باقر علیه السلام - درباره آنچه که روایت می کنند خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود - سؤال کردم یعنی چه؟ امام علیه السلام فرمودند: آن صورت، مخلوق ایجاد شده ای بود که خداوند بر سایر صورتها (برتریش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه ام، و دمیدم در او از روحم.

۲. شرح قیصری

در مقدمه قیصری بر شرح فصوص (که یکی از معاریف فن مقدمه ای بر آن

۱. سورة اخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

۲. سورة حجر (۱۵) آیه ۲۹؛ سورة ص (۳۸) آیه ۷۲.

۳. اصول کافی ۱: ۱۳۴، حدیث ۴۴ توحید صدوق: ۱۰۳ (با کمی تفاوت).

مقدمه نگاشته است) آمده است:

وَبَّهٖ أَيْضاً أَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ بِقَوْلِهِ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

فكونه عَيْنَ الْأَشْيَاءِ، بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غَيْرَهَا، باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يُوَجِبُ النَّقْصَ وَالشَّيْنَ، وَتَنْزُّهُهُ عَنِ الْحَضَرِ وَالتَّعْيِينِ، وَتَقَدُّسُهُ عَنِ سِمَاتِ الْحُدُوثِ وَالتَّكْوِينِ. و ایجاده للأشياء، اختفاؤه^۱ فيها مع إظهاره إِيَّاهَا و إعدامه لها في القيامة الكبرى، ظهوره بوحدته وقهره إِيَّاهَا بإزالة تَعْيِنَاتِهَا و سِمَاتِهَا و جَعْلُهَا متلاشية كما قال «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲ و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۳، ۴}.

و نیز خدا آگاه ساخت که او عین اشیا است با این سخنش که فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هر چیزی داناست».

اینکه خدا عین چیزهاست به ظهور اوست در لباس أسما و صفاتش در عالم علم [و ذهن] و در عالم خارج، و اینکه خدا غیر اشیاست به اختفای اوست در ذاتش و استعلا (و برتری) به صفاتش از آنچه موجب نقص و کاستی و عیب می باشد و به منزله بودن خدا از حصر و تعیین، و تقدس (و پاکیزه بودنش) از نشانه های حدوث و تکوین (و هستی یافتن).

و پدید آوردن خدا اشیا را، پنهان شدن خداست در آنها با این که خدا آنها را آشکار ساخته، و نابود کردن خدا اشیا را در رستاخیز بزرگ، ظهور خداست به

۱. در برخی از شرح های فصوص (قیصری)، «و اختفاؤه» آمده است.

۲. سورة غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۳. سورة قصص (۲۸) آیه ۸۸

۴. شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۱۶ - ۱۷.

یگانگی اش و چیرگی او بر آنها به وسیله از بین بردن تعینات و نشانه‌ها و متلاشی ساختنشان؛ چنان که می‌فرماید: «امروز پادشاهی از آن کیست؟ [و خود پاسخ می‌دهد] برای خدای یگانه پیروزمند» و «هرچیزی هلاک و نابود می‌گردد مگر وجه [و ذات] او».

چکیده این سخن، همان قاعده «بسیطُ الحقیقة کُلُّ الأشياء و لیس بشیء منها» می‌باشد و اینکه هرچند از موم اشکال مختلف بسازند، لیکن حقیقت همه آنها یک چیز (موم) است.

با صرف نظر از تعینات و محدودیت‌ها، خدا همه چیز است و با حفظ تعین و لحاظ محدودیت، هیچ یک از آنها نیست. از این روست که در پایان می‌گوید: با توجه به رجوع هرچیز به اصل خود، همه اشیا، پس از متلاشی شدن و از دست دادن تعینات خودشان، در ذات حق فانی می‌شوند.

اینکه می‌گوید: «کونه عین الأشياء... فی عالمی العلم والعین» بیان‌گر آن است که: مقام غیب الغیوب، در کسوت اسما و صفات، بروز و ظهور یافته (هم در عالم خارج و ماده و هم در عالم مُجَرَّدات و ذهن) پس یک حقیقت است که به صورت‌های مختلف آن را می‌نگریم.

و اینکه می‌گوید: «و کونه غیرها...» بدان معناست که خدا با لحاظ تعین، غیر این اشیا می‌باشد؛ زیرا تعین، او را محدود می‌سازد و محدودیت نقص و عیب به شمار می‌رود، و خدا منزّه از شکل و حدود و صفات ممکن است و مبرا از علائم حدوث و تکوین.

درجای دیگری از این کتاب بیان شده است که در بینش عارفان کامل، تصوّر مراتب (مرتبه قوی، متوسط، ضعیف) برای وجود بی‌معناست، تنها یک حقیقت می‌باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقام ظاهر – که خلق است – و مقام باطن، که حق می‌باشد.

پس یک حقیقت است که به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته می‌شود و به

اعتبار بطون حق. همچنان که قیصری در شرح فصوص می گوید:

فإذا كان الحق يظهر بالصُّور المحدودة، ونَطَقَ الكتاب بآته ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ حَصَلَ الْعِلْمُ للعارف أَنَّ الظاهر بهذه الصُّور أيضاً ليس إلّا هو؛^۱

پس هنگامی که حق به صورت های محدودی آشکار می شود و کتاب گویاست به اینکه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هر چیزی داناست» عارف آگاهی می یابد به اینکه ظاهر به این صورت ها نیز، چیزی جز او نیست. این عبارت نیز بیان می دارد که هرچه ظهور می یابد جز حق متعال نیست، هرچند او به صورت محدود متجلی می شود.

۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسیری که بر قرآن نوشته می گوید:

فَهُوَ الْحَقُّ الْأَوَّلُ الَّذِي مِنْهُ ابْتَدَأَ أَمْرُ الْعَالَمِ، وَهُوَ الْآخِرُ الَّذِي إِلَيْهِ يَنْسَاقُ وجودُ الْأَشْيَاءِ سَيِّماً بَنِي آدَمَ، إِذْ مِنْهُ صَدَرَ الوجودُ، وَ لِأَجْلِهِ وَقَعَ الْكَوْنُ وَهُوَ الْآخِرُ أَيْضاً بِالإِضَافَةِ إِلَى سَيْرِ الْمَسَافِرِينَ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ مُتَرَقِّينَ مِنْ رُتْبَةٍ إِلَى رُتْبَةٍ حَتَّى يَقَعَ الرُّجُوعُ إِلَى تِلْكَ الْحَضْرَةِ بِفَنَائِهِمْ عَنْ ذَاتِهِمْ وَ هُوَ يَتَّهِمُ وَ انْدَكَكَ جَبَلِ وجودهم و إِنْتَبَهُمْ، فَهُوَ أَوَّلُ فِي الوجودِ وَ آخِرُ فِي الْمُشَاهَدَةِ؛^۲

او حق اولی است که عالم از او آغاز شد، و او آخری است که وجود اشیا به ویژه بنی آدم به سبب در حرکت اند؛ زیرا وجود از او صدور یافت و به جهت او هستی پدید آمد.

۱. شرح فصوص الحکم: ۷۴۱.

۲. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۶: ۱۵۴ - ۱۵۵.

و نیز او آخر است نسبت به سیر مسافران به سوی؛ زیرا آنان پیوسته از رتبه‌ای به رتبه دیگر بالا می‌روند تا با فنای ذات و هویتشان و فروپاشی کوه وجود و منیتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در این سخن بیان می‌دارد که همه مسافران - یعنی همه موجودات عالم هستی - در حال سفر به سوی خدایند، مراتب را یکی پس از دیگری می‌پیمایند تا اینکه به ذات حق می‌رسند و در او فانی می‌گردند.

اینکه «خدا»، «آخر» است؛ یعنی مقصد سفر موجودات خداست و همه در سیر تکاملی‌شان به ذات او بار می‌یابند و مُتَدَك می‌شوند و آخرین چیزی که می‌بینند مشاهده حضرت حق است.

لیکن روشن است که این سخن - و نیز بیان ابن عربی که همه اشیا را خدا و او را همه چیزها می‌داند - نادرست است، و اینکه «اول و آخر و...» و همه چیز خدا می‌باشد، از ظاهر آیه به دست نمی‌آید و با عقل و فطرت و احادیث، سازگاری ندارد. قرآن و تعالیم وحی با فریادی رسا اعلام می‌دارند که خالق وجود دارد و مخلوقی، و این دو با هم تباین دارند و هم‌سنخ یک دیگر نمی‌باشند.

اینکه در قرآن آمده است: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱.

(بازگشت همه شما سوی خداست، او شما را از کارهایی که انجام می‌دهید آگاه می‌سازد) به این معناست که آدمیان در پیشگاه خدا حاضر می‌شوند تا او به عدل داوری و به حسابشان رسیدگی کند. معنای آیه، حرکت به سوی ذات خدا نمی‌باشد، تا مسئله فنای در ذات پیش آید.

اگر آدمیان در ذات خدا فانی می‌شوند، اینکه خدا می‌فرماید: «شما را از کردارهایتان با خبر می‌سازد» به چه معناست؟ آیا خدا، به خودش خبر می‌دهد؟!

و نیز آیه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾؛ «هرچه در زمین [و جهان هستی] می‌باشد فانی می‌شود»، به معنای فانی در ذات خدا نیست، بلکه بدان معناست که همه چیز فرو می‌پاشد و یا به‌طور کلی نیست و نابود می‌گردد.

و همچنین آیه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱، «ما از آن خداییم و سوی او باز می‌گردیم» به معنای «ما از خداییم» نمی‌باشد.

«لام» در اینجا «لام» ملکیت است؛ یعنی ما ملک خداییم و به‌سوی او (و به پیشگاه عدلش) رجوع می‌کنیم.

باری، این سخن که همهٔ اشیا خداست، و هرچیزی از او شروع می‌شود و به خودش برمی‌گردد، و موجودات - همه - صورت‌های گوناگون و شئون اویند، حرفی بی‌اساس و بی‌پایه است، چگونه یک چیز در عین وحدت و یگانگی، دو چیز می‌تواند باشد؟! این گونه سخنان با اصول وحیانی و امر و نهی و تکالیف شرعی و فرستادن پیامبران و فرود آوردن کتاب‌های آسمانی منافات دارد.

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون

بر پایهٔ همین خط‌مشی نادرست است که گاه انحرافات بزرگی در سخنان عرفا مشاهده می‌شود، تا آنجا که عتاب موسی به هارون را به جهت کوتاه‌فهمی و کم‌ظرفیتی هارون می‌انگارند که درنیافت بت‌پرستی عین خداپرستی است؛ زیرا «عارف کسی است که حق را در هرچیزی، بلکه او را عین هرچیزی می‌بیند»^۲.

۱. سورة الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.

۲. سورة بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۳. فکان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنه عَلِمَ مَاعْبَدَهُ أَصْحَابُ الْعِجَلِ، لِعِلْمِهِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ قَضَى الْأَيْغَبَ إِلَّا إِيَّاهُ، وَمَا حَكَّمَ اللَّهُ بُشْيَاءَ إِلَّا وَقَعَ؛ فَكَانَ عَتَبَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ لِمَا وَقَعَ الْأَمْرُ فِي إنكاره وعدم إتساعه، فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ يَرَاهُ عَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ؛ (فصوص الحکم: ۱۹۲؛ شرح قیصری با مقدمه آشتیانی: ۱۰۹۶)

معنای این سخن این است که موسی برادرش - هارون - را سرزنش کرد که چرا بنی اسرائیل را وانگذاشتی که گوساله را پرستند، مگر نمی‌دانی که همه چیز خداست؟!

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض

چنانچه از تعقل در وحی غفلت بشود، گرفتار ظلماتی می‌گردیم که بیرون آمدنش مشکل است. تا آنجا که گاهی از عقل‌گرایان اصطلاحی چیزهایی شنیده می‌شود که بسیار بسیار جای تعجب است، نخست افکار را از منابع غیر وحیانی آکنده ساخته‌اند، آن‌گاه می‌خواهند هم پای‌بندی به وحی داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلانی خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجیهات و تأویلات خنده‌آور و دور از ذهن می‌شوند، آن چنان که نه با ظواهر می‌سازد و نه با اصول وحیانی.

مثلاً در موضوع «لا جبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین» نفی جبر و تفویض را از انسان از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع دانسته و قائل‌اند که خارجاً موجود ذوالإرادة‌ای نیست تا جبر و یا تفویضی ممکن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفویض.

در این مکتب به اصطلاح عرفانی، انسان جز صورت مرآتی چیز دیگری نیست تا مورد امر و نهی قرار گیرد و هرچه خارجاً وجود دارد، یک وجود حقیقی بیش

موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می‌بیند، بلکه او را عین هر چیز می‌بیند. (ممد الهمم: ۵۱۴)

نیست، یا به عبارتی (بسیطُ الحَقِیْقَةِ کُلُُّ الأشياء و ليس بشيء منها) است. این نتیجه شگفت‌انگیز حاصل مبانی عرفان مصطلح است، که بدین ترتیب ارسال رسل و انزال کتب و تکالیف عباد همه عبث و بیهوده می‌نماید. در نوشته‌ای که جزو مجموعه آثار کنگره جهانی امام رضا علیه السلام می‌باشد، این مطلب آمده است، گرچه ما این بیانات را به نویسنده نسبت نمی‌دهیم بلکه ایشان را ناقل این سخنان می‌دانیم:

(...لأنَّ استحالة التفويض على مشرب التوحيدالأفعالی أظهر لوضوح امتناع تفويض الأمر الخارجي إلى صورة مرآتية لا حقيقة لها عدا حكاية ذي الصورة...)^۱

بنابر مشرب توحید افعالی زید و عمروی وجود ندارد، بلکه آنها صورت مرآتیی‌ای بیش نیستند و لذا تفویض نسبت به آنها معنا ندارد. (كما أنَّ امتناع الجبر على هذا المشرب ايضاً أبين؛ لأنَّ الإكراه إنَّما يُتَصَوَّرُ فيما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وإرادة، و أما الصُّوَرُ المرآتية التي لا واقعية لها عدا الإراءة والحكاية...)^۲

و همچنین جبری هم در کار نیست چون آن‌گاه جبر معنا دارد که موجود ذوالاراده و اقتضایی باشد تا مجبور شدن معنا پیدا کند و حال اینکه اینجا زید و عمرو وجود خارجی نداشته جز صورت مرآتیی. و لذا جبر و تفویض حقیقی نسبت به صورت مرآتیی بی معنا است. و سپس می‌افزاید:

(فلا مجال ايضاً لتفسير المنزلة بين المنزلتين على منهج الحكماء...)^۳

و مطلب را ادامه می‌دهند تا می‌رسد به این عبارت:

۱. علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الإلهية: ۸۳، اثر استاد جوادی آملی.

۲. همان.

۳. همان.

(فحیثُذ یصیر معنی نفی الجبر و التفویض عن تلك الصورة و إثبات منزلة الوسطی بین طرفی الإفراط و التفريط من باب السالبة بانتفاء الموضوع فی الأولین و من باب المجاز فی الإسناد فی الثالث...)¹

بنابراین، نفی جبر و تفویض را از باب سالبه به انتفاء موضوع دانسته و اثبات امر بین الأمرین را از باب اسناد مجازی همچون نسبت «جری به میزاب» می داند.

سخن صاحب «بیان السعاده» :

در این تفسیر - که نویسنده آن (ملا سلطانعلی گنابادی) یکی از مشاهیر عرفاست - آمده است:

یا آن اشاره است به آنچه صوفیه در مقام توحید می گویند (توحیدی که برای بعضی از سالکان به طریق حال و برای بعضی به نحو مقام بروز می یابد) و برای کسی که به این پایه از توحید نرسد، زبان گشودن به آن [هرگز] جایز نمی باشد. و آنگاه که توحید، حال سالک گشت، هنگام زوال آن حال، لب گشودن به آن جایز نیست. و اگر توحید، حال یا مقام سالک نگشته است، پس او بدان لب گشاید [ریختن] خورش مباح است.

و آن این است که خدا برای سالک به اسم «واحد» و «أحد» تجلی کند، پس در [عالم] وجود جز [خدای] واحد یا احد را مشاهده نکند؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علت و نه معلول و نه ظاهر و نه باطن و نه صاعد و نه نازل و نه مُذَرِّک و نه مُذَرِّک را بلکه همه اینها را اعتباراتی از نفوسِ محجوب ببیند و عدمیاتی که حقیقت ندارند.

پس معنا این است که خدا اول است بی اعتبار اولیت برای او، و آخر است بی اعتبار آخریت برای او، و ظاهر و باطن بودن او [نیز] چنین است؛ یعنی چیزی و

چیزی نیست و هیچ اعتبار و اعتباری در دار (و سرای) وجود نمی‌باشد.

و به این مقام اشاره دارد این شعر که:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت، دویی عین ضلال است
هرآنچه نثر و نظم در این مقوله گفته‌اند، اشاره به این مقام دارد یا ناشی از آن
است، و به عدم جواز تفوه (زبان گشودن) به این وحدت و عدم جواز اعتبار آن
برای کسی که حال و مقامش این نیست - رهنمون می‌باشد.

به این معنا اشاره دارد این شعر:

آلا تا با خودی زنهار زنهار عبارات شریعت را نگه دار^۱

پیداست که معنای این سخن این است که انسان تا با خود باشد باید ظاهر
شریعت را حفظ کند و آن‌گاه که به حقیقت برسد، شریعت باطل می‌شود و نیازی
به آن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل می‌شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل

در بیان تأویل «اول» و «آخر» و ... روایات دل‌نشینی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام
رسیده است که در ذیل، بعضی از آنها را می‌آوریم:

۱. از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمودند:

أنا الأوَّلُ و الآخر؛ أوَّلُ في النبوة، و آخرُ في البعثة؛^۲

من اوّل و آخر می‌باشم [یعنی] در نبوت اوّلّم و در بعثت آخر.

در این حدیث، پیامبر ﷺ بیان می‌دارد که آن حضرت «اول» است؛ یعنی در

۱. بیان السعاده ۴: ۱۴۴؛ بیت اخیر از شیخ محمود شبستری در «گلشن راز» است. لاهیجی در شرح
این بیت می‌گوید: «تا زمانی که سالک با خود باشد و عقلش برقرار بود، الفاظ و عباراتی که
مخالف شرع باشد نمی‌توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده‌اند و منع افشاء اسرار
کرده‌اند...» (شرح گلشن راز: ۵۵۹).

۲. إعلام الوری (امین الإسلام طبرسی) ۱: ۵۱؛ بحار الأنوار ۱۶: ۱۲۰.

نبوت اول می باشد؛ (زیرا نبوت آن حضرت از دیگر پیامبران مهم تر و قبل از همه است) و او «آخر» است به این معنا که پس از همه پیامبران به نبوت برانگیخته شد. در این موضوع به حدیث زیر توجه فرمائید:

صالح بن سهل از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند که: ..

إِنَّ بَعْضَ قَرِيشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقْتَ الْأَنْبِيَاءَ، وَفُضِّلْتَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ بُعِثْتَ آخِرَهُمْ وَخَاتَمَهُمْ؟ قَالَ: إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَقَرَّ بِرَبِّي - جَلَّ جَلَالُهُ - وَأَوَّلُ مَنْ أَجَابَ حَيْثُ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾^۱ فَكَنتُ أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى، فَبَسَقْتُهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -؛^۲

بعضی از قریش به پیامبر عرض کردند:

به چه امتیازی بر انبیاء سبقت جسته و بر آنها برتری یافتی؟ درحالی که در بعثت، آخر آنها، و تو پایان دهنده پیامبرانی؟

فرمود: آن گاه که در عالم أَلَسْتُ و میثاق، خداوند از پیامبران عهد و پیمان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهد قرار داد، و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: آری، آنجا من اولین پیامبری بودم که «بلی» گفته و در اقرار به ربوبیت حق بر سایرین پیشی گرفتم.

۲. از امیرالمؤمنین علی علیه السلام سؤال شد چگونه صبح کردی؟ فرمودند:

أَصْبَحْتُ وَأَنَا الصَّدِيقُ الْأَكْبَرُ وَالْفَارُوقُ الْأَعْظَمُ، وَأَنَا وَصِيَّ خَيْرِ الْبَشَرِ وَأَنَا الْأَوَّلُ وَأَنَا الْآخِرُ وَأَنَا الْبَاطِنُ وَأَنَا الظَّاهِرُ وَأَنَا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَأَنَا عَيْنُ اللَّهِ... وَأَنَا أَحْيِي وَأَنَا أُمِيتُ وَأَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ؛

[شب را سپری ساختم و] به صبح درآمدم درحالی که من صدیق اکبر

۱. سورة اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۲. بحار الأنوار ۱۵: ۱۵ - ۱۶، حدیث ۲۱؛ اصول کافی ۱: ۴۴۱ (با اندکی تفاوت).

[راست‌گوترین راست‌گوها] و فاروق بزرگ [و برترین کس که حق را از باطل جدا می‌سازد] و جانشین بهترین آدمیان، و منم اول و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هر چیزی دانایم، و من چشم خدایم ... و منم که زنده می‌سازم و می‌میرانم و خود زنده‌ام و نمی‌میرم!

آعرابی از این سخن آن حضرت در شگفتی [و حیرت] فروماند [چه این صفات - همه - از آن خداست] از این رو امام علیه السلام در تبیین سخنشان فرمودند:

«من اولم» اول کسی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله ایمان آورد «من آخرم» آخرین نفری که پس از گذاشتن او در لحد، سویش نگریست «من ظاهر» پشتیبان اسلام «من باطنم» آکنده از علم، «من بر هر چیزی دانایم» به هر چیزی که خدا پیامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خدایم» چشم خدا بر مؤمنان و کافران ... «من زنده می‌سازم» سنت رسول خدا را «من می‌میرانم» بدعت را «من زنده‌ام و نمی‌میرم»؛ زیرا خدای متعال فرمود: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾؛ آنان را که در راه خدا کشته شدند، مردگانی مپندارید، بلکه آنان زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی می‌خورند.^۱

۳. روایت شده که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهی از اصحابش حضور داشتند، به ایشان گفتند: ای امیرمؤمنان، برایمان حدیث کن! فرمود: وای بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درک نمی‌کنند! آنان اصرار ورزیدند که آن حضرت برایشان سخن بگوید. فرمود: برخیزید [برویم، آنان فرمان بردند] امام علیه السلام به خانه درآمد و فرمود:

أَنَا الَّذِي عَلَوْتُ فَقَهَرْتُ، أَنَا الَّذِي أَحْيَيْتُ وَأُمِيتُ، أَنَا الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ؛

۱. سورة آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.

۲. مناقب آل ابی طالب (ابن شهر آشوب) ۲: ۲۰۵؛ بحار الأنوار ۳۹: ۳۴۷ - ۳۴۸.

من آنم که برتری جستم و چیره شدم، منم آن که زنده می‌سازم و می‌میرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او کافر شده است! و برخاستند [که بروند] امام علیه السلام فرمود: به شما نگفتم که سخن من سنگین است، جز عالمان نمی‌توانند خردپذیری آن را دریابند! بیایید تا آن را برایتان تفسیر کنم، آن‌گاه فرمود:

اینکه گفتم: «من بالا رفتم و چیره شدم» [یعنی] من همانم که این شمشیر را بر شما افراختم و بر شما سیطره یافتم تا به خدا و رسولش ایمان آوردید.

اینکه گفتم: «من زنده می‌سازم...» [یعنی] من سنت را زنده می‌کنم و بدعت را می‌میرانم، و نخستین کسی می‌باشم که به خدا ایمان آورد و مسلمان شد و آخرین کسی هستم که کفن را بر پیامبر پوشاند و دفنش کرد و نزد من است علم ظاهر و باطن.^۱

۴. در زیارت آل یس می‌خوانیم:

أَنْتُمْ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ؛^۲

شما هستید اول و آخر.

این جمله نیز با توجه به قراین دیگر به این معناست که شما [ای امامان] از نظر مقام و منزلت، اولین اوصیا هستید، و از این جهت که پس از شما اوصیایی نخواهد بود، آخرین آنهاید.

۱. الاختصاص (شیخ مفید): ۱۶۳؛ بحار الانوار ۴۲: ۱۸۹.

۲. احتجاج طبرسی ۲: ۳۱۷؛ بحار الانوار ۹۹: ۸۲.

آیه دوم:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...

قال الله تعالى:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾
(سوره نور (۲۴) آیه ۳۵)

خدا نور آسمان ها و زمین است! مِثْلِ نور او چون چراغدانی است که در آن
چراغی باشد و آن چراغ در جامی بلورین قرار گیرد که چونان ستاره ای
درخشان به نظر می آید، از درختِ خجسته زیتونی برفروزد که نه شرقی
است و نه غربی؛ نزدیک باشد که روغنش هرچند بدان آتشی نرسد
روشنی بخشد و نوری بالای نور دیگر پدید آید [و پرتوهای نورانی درهم تند]
خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می کند، و این مثل ها را
خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.

دربارهٔ آیه نور سخن فراوان گفته شده است، قاضی سعید قمی - که از شخصیت‌های معروف اسلامی است و عالمی می‌باشد که با بسیاری از علوم اسلامی آشناست^۱ - در شرح توحید صدوق، سخن مفصلی در تفسیر این آیه می‌آورد،^۲ غزالی نیز تفسیری در این زمینه دارد به نام «مشکاة الأنوار فی توحید الجبار»،^۳ مرحوم شیخ هادی تهرانی^۴ نیز رساله‌ای کوچک و قوی در تفسیر آیه نور نوشته است.

۱. قاضی سعید قمی (زنده تا سال ۱۱۰۷هـ) از حکما و عرفای بزرگ ایران در دوران صفویه است. وی از شاگردان ممتاز ملامحسن فیض کاشانی و ملاعبدالرزاق لاهیجی و مولا رجب علی تبریزی (سه عالم بر جسته آن زمان) به شمار می‌رفت، و آثار نفیسی از خود به یادگار نهاد، مانند: کلید بهشت، شرح اربعین، اسرار عبادات و... قاضی سعید برخی از مسائل بنیادین حکمت متعالیه ملاصدرا را برناتفت و به نقد مسئله «اصالت وجود» و بعضی از مسائل مهم حکمت صدرا پرداخت و بر خلاف نظر ملاصدرا دیدگاه ویژه خود را بیان داشت و آن را با دلایل علمی استوار ساخت (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، مقدمهٔ شرح توحید صدوق: ۱ - ۱۲؛ مجله حوزه، شماره ۹۳).

۲. نگاه کنید به، شرح توحید صدوق (اثر قاضی سعید قمی) ۲: ۵۸۳ - ۶۶۹.

۳. در ضمن رسائل غزالی ص ۲۶۸ - ۲۹۲، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

۴. شیخ هادی تهرانی نجفی متوفای سال ۱۳۲۱هـ ق است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در «هدیه الرازی: ۱۶۹» می‌نویسد: «وی از شاگردان شیخ انصاری و شیخ العراقین و میرزای شیرازی به شمار می‌آید و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول می‌باشد، به فروع و اصول دین آگاه است و مرجع تقلید و اهل تأسیس و تنقید.» وی در علوم مختلفه اسلامی آثار ارزشمندی دارد که از جمله همان تفسیر آیه نور است به نام نوریه که در سال ۱۳۷۲هـ ق به نام «اشعه نور» به قلم میرزا حسن مصطفوی ترجمه و چاپ شده است.

بررسی واژه‌ها و معنای آیه

واژه‌های این آیه روشن و گویاست: ﴿كَمْشَاةٍ﴾ مشکات جاچراغی است، نوعی فرورفتگی در دیوار که درخانه‌های گلی قدیم برای گذاشتن چراغ در نظر گرفته می‌شد.^۱

﴿مِصْبَاحٍ﴾ نوعی چراغ و کانون نور و روشنائی است که تاریکی‌ها را می‌شکافد و پرتوهای نورانی را می‌پراکند.^۲

﴿زُجَاجَةٍ﴾ به معنای شیشه و ظرف بلورین می‌باشد.

﴿كَوْكَبٍ دُرِّيٍّ﴾ ستاره درخشان است که نور از آن می‌تابد و برق می‌زند.

در این آیه آمده است که «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» که یا بدین معناست که خدا روشنائی‌بخش آنهاست و یا هدایت‌کننده آسمان‌ها و زمین و یا هدایت‌گر اهل آنهاست و... از آنجا که مثل و ماندی برای خدا وجود ندارد برای حضرت حق «مَثَل» زده شده است و گفته شده که مَثَل نور خدا به طاقچه‌ای می‌ماند که در آن چراغی باشد، و ماده روشنائی‌بخش این چراغ از روغن زیتون فراهم آید که آن روغن از درخت زیتونی به دست آید که در ناحیه شرقی یا غربی زمین نباشد که از آفتاب صبح یا عصر بهره کامل ندارد، بلکه در مکانی قرار گرفته که آفتاب به‌طور کامل بر آن می‌تابد و زیتون به دست آمده از آن ممتاز می‌باشد و روغن حاصل از این زیتون بسیار شفاف و عاری از مواد زائد است به گونه‌ای که بی آتش زدن می‌درخشد.

از سویی شیشه‌ای بلورین نیز نور چراغ را در بر گرفته و از هر نظر روشنائی آن

۱. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۴۶۳؛ جلاء الأذهان (ابوالمحسن جرجانی) ۶: ۳۱۳.

۲. چنان که محقق طریحی در مجمع البحرین (۲: ۵۷۶) می‌گوید: المصباح: السراج الثاقب المضيء.

کامل است و پرتوهای این چراغ در همه جای اتاق تاریک انعکاس می یابد و هیچ نقصبی در آن وجود ندارد.

مثّل نور پروردگار در قلب های اهل ایمان چنین است؛ آنان دلشان به نور هدایت الهی روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خدای متعال تیرگی ندارد و در تردید و دو دلی به سر نمی برند.

اینکه در آیه آمده است ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ یا به معنای نور دوچندان است و مقصود روشنایی زیاد می باشد و یا اینکه گویای نورهای فراوان و گوناگونی است که از روغن مصفاً و شفاف و شیشه بلورین و منبع نورانی پدید می آید.

اینکه فرمود ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾؛ یعنی به همین گونه که مثل زده شد خدا هر کدام از بندگان را که بخواهد هدایت می کند، و آن گاه که بنده ای را هدایت کرد قلب او به نور الهی روشن و نورانی می شود.

در پایان آیه می فرماید ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ یعنی خداوند بر همه چیز آگاه است و علم او به کلیات منحصر و محدود نیست، بلکه ریزترین مسائل آفرینش را می داند.

چگونگی اطلاق نور به خدا

در آیه آمده است «خدا نور آسمان ها و زمین است»، اطلاق نور به همین معنای ظاهری - که از خورشید و ستارگان دیگر نمودار است - بر ذات مقدس حضرت حق درست و صحیح نمی باشد. خدا منزّه است از اینکه به این نور محسوس - هرچند بسیار لطیف - تعریف شود.

از این رو، در بیان مقصود از آیه اقوالی مطرح است:

۱. تقدیر مُضاف

گفته اند: در آیه، مضافی در تقدیر می باشد و آن واژه «ذو» است به معنای

صاحب و مالک؛ یعنی خدا مالکِ نورِ آسمان‌ها و زمین است.
 نظیر اینکه گویند: «زید کرم»؛ یعنی «ذو کرم» زید صاحب کرم است،
 و گرنه حمل «کرم» بر زید درست نمی‌باشد.^۱

۲. نور به معنای «مُنَوَّر»

براساس این نظر، مضافی در تقدیر نمی‌باشد، بلکه در واژه نور تصرف می‌شود
 به این معنا که خداوند روشنائی بخش آسمان‌ها و زمین است و آنها را به وسیله
 خورشید، ماه و ستارگان و... نورانی می‌سازد.^۲

۳. نور به معنای «مُدَبِّر»

نور به معنای «مُدَبِّر» نیز کار برد دارد؛ وقتی گویند «فلان شخص نور قوم
 است».

یعنی رئیس آنهاست که آنها را در کارها هدایت می‌کند و صواب را به آنان
 می‌نمایاند و از نادرستی‌ها بازشان می‌دارد.

در بعضی از تفاسیر^۳ و منابع^۴ این معنا به کار رفته است، و بر اساس آن بیان
 می‌شود که «خداوند مدبر (برنامه‌ریز و مدیر) آسمان‌ها و زمین است».

۴. نور به معنای ایجاد کننده و هستی دهنده

بر اساس این معنا، خداوند آفریننده و هستی بخش آسمان‌ها و زمین می‌باشد؛
 زیرا نور در ذات خودش ظاهر و آشکار سازِ دیگر چیزهاست و اساس این ظهور،
 تحقق یافتن، پیدایش و هست شدن و وجود پیدا کردن می‌باشد.

۱. مراجعه شود به انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷؛ بحار الأنوار ۴: ۲۰.

۲. همان.

۳. جامع البیان (طبری) ۱۸: ۱۰۵؛ زاد المسیر (ابن جوزی) ۳: ۲۹۵؛ مفاتیح الغیب (تفسیر
 فخر رازی) ۲۳: ۳۷۹.

۴. بحار الأنوار ۴: ۲۰؛ نور البراهین (شرح توحید صدوق) ۱: ۴۰۰.

در تفسیر بیضاوی آمده است:

فَإِنَّ النُّورَ ظَاهِرٌ بِذَاتِهِ مُظَهَّرٌ لِّغَيْرِهِ؛ وَأَصْلُ الظُّهُورِ هُوَ الْوُجُودُ، كَمَا أَنَّ أَصْلَ الْخَفَاءِ هُوَ الْعَدَمُ؛ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مَوْجُودٌ بِذَاتِهِ، مُوجِدٌ لِّمَا عَدَاهُ...^۱
نور به ذات خویش آشکار است و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد؛ و اصل ظهور همان وجود است، چنان‌که اصل خفا (پوشیدگی) عدم می‌باشد؛ خدای سبحان به ذات خویش وجود دارد و به وجود آورندهٔ دیگر چیزهاست...
بنابراین، وجود خدای متعال ذاتی اوست و دیگر موجودات به او موجودند.^۲

۵. نور به معنای هدایت و هدایت‌گر

در بعضی احادیث می‌خوانیم که مقصود از «نور» در این آیه به معنای «هدایت» و «هدایت‌گری» است:

شیخ صدوق به سند صحیح از عباس بن هلال روایت می‌کند که می‌گفت: از امام رضا علیه السلام دربارهٔ این سخن خدای متعال پرسیدم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، آن حضرت فرمود:

هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ؛

[یعنی خدا] هدایت‌کنندهٔ اهل آسمان است و هدایت‌گر زمینیان.

و در روایت برقی آمده است [که آن حضرت فرمود]:

هُدًى مِّنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَهُدًى مِّنَ فِي الْأَرْضِ؛^۳

[خداوند] هدایت‌گر همهٔ کسان [و موجودات و چیزهایی] است که در

۱. انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷؛ در بحارالانوار ۴: ۲۰.

۲. در مباحث آینده، نقد و بررسی تفسیر نور به وجود و ایجاد خواهد آمد.

۳. توحید صدوق: ۱۵۵ (باب ۱۵، حدیث ۱)؛ معانی الأخبار: ۱۵، حدیث ۶؛ اصول کافی ۱: ۱۱۵،

حدیث ۴؛ بحارالانوار ۴: ۱۵.

آسمان‌ها و زمین‌اند.^۱

مَثَل نور خدا

اگر مقصود از ﴿نور﴾ در آیه، «هدایت‌گری» و «روشنایی‌بخشی» باشد، ﴿مَثَل نُورِهِ﴾ معنای مشخصی می‌یابد؛ مَثَل نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دلش را بسان آن چراغ (با آن ویژگی‌ها که ذکر شد) روشن می‌سازد، و بی‌تأویل و توجه به بطون آیه، می‌توان معنایی درست از مَثَل نور خدا ارائه داد. لکن اگر ﴿نور﴾ به معنای «مُدَبِّر» و «مُوجِد» گرفته شود، ﴿مَثَل نُورِهِ﴾ معنای درست نمی‌یابد و باید در آن تصرف گردد و معنایی غیر از تدبیر و ایجاد مدنظر قرار گیرد.

سخن علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، چنین می‌نویسد:

النور معروف وهو الذي يظهر به الأجسام الكثيفة لأبصارنا فالأشياء

۱. اینکه مراد از سماوات و ارض در آیه شریفه اهل آسمان‌ها و زمین باشد و مضاف الیه نور کلمه اهل یا مشابه آن باشد در اصطلاح مجاز در اسناد گفته می‌شود مانند: جری المیزاب و سال الوادی که جریان و سیلان مجازاً به میزاب (ناودان) و به وادی (بیابان دره) نسبت داده شده و در حقیقت مسندالیه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان‌که در آیات دیگری این روش به کار رفته است مانند: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾ (یونس ۱۰: ۹۸) ﴿أَيُّهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف ۱۲: ۷۰) ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَبِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (یوسف ۱۲: ۸۲) که در تمام اینها مسندالیه اهل قریه و اهل غیر (قافله) است و مجازاً به قریه و قافله اسناد داده شده است البته چنین نیست که تفسیر نور در آیه شریفه به هدایت‌گر و راهنما بدون تقدیر و مجاز صحیح نباشد چه آن که خداوند متعال هادی و راهنمای هر چیزی است به هدایت عام تکوینی چنان‌که فرموده است: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه ۲۰: ۵۰).

ظاهرة به وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المحسوسات للبصر. هذا أول ما وضع عليه لفظ النور ثم عمّم لكل ما ينكشف به شيء من المحسوسات علي نحو الاستعارة أو الحقيقة الثانية فعّد كل من الحواس نوراً أو ذا نور يظهر به محسوساته كالسمع والشم والذوق واللمس. ثم عمّم لغير المحسوس فعّد العقل نوراً يظهر به المعقولات كل ذلك بتحليل معني النور المبصر إلي الظاهر بذاته المظهر لغيره.

وإذ كان وجود الشيء هو الذي يظهر به نفسه لغيره من الأشياء كان مصداقاً تاماً للنور ثم لما كانت الأشياء الممكنة الوجود إنما هي موجودة بإيجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتمّ للنور...؛^۱

کلمة نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می کند... پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمة نور را برای آن وضع کردند. بعداً به نحو استعاره یا حقیقت ثانویه به طور کلی به هر چیزی که محسوسات را مکشوف می سازد استعمال نمودند، در نتیجه حواس ظاهر ما را نیز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و...، سپس برای غیر محسوسات نیز تعمیم داده شد.

در نتیجه عقل نوری شمرده شد که معقولات را روشن می کند... و چون وجود هر شیء، نفس آن شیء را برای دیگر اشیا، ظاهر می کند، پس وجود مصداق تامّ نور است و چون ممکنات به ایجاد خدا موجودند پس خدا مصداق اتمّ نور است...

سپس سه معنا برای «نور» می آورد:

۱. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معنای وجود استوار به ذات خدا.

اینکه خدا نور است، یعنی وجودی می‌باشد قائم به ذات خودش.

۲. اطلاق نور به همه موجودات به معنای وجود قائم به غیر.

بنابراین معنا، همه موجودات اشراق حضرت حق‌اند و از نور حق - که قائم به ذات است - ظاهر می‌شوند.

۳. نور به معنای خاص که همان نور هدایت است.

علامه پس از سخنانی در این زمینه، در پایان چنین می‌نویسد:

فَقَدْ تَحْصَلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالنُّورِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نوره تعالی من حیث یَشْرُقُ مِنْهُ النُّورُ الْعَامُّ الَّذِي یَسْتَنْیرُ بِهِ کُلُّ شَیْءٍ وَهُوَ مساوٍ لوجود کل شیء و ظهوره فی نفسه و لغيره؛^۱

چکیده سخن این است که مراد از نور - در این سخن خدای متعال که «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» - این است که خداوند متعال نوری است که نور عام از آن می‌درخشد؛ نور عامی که سبب روشنایی همه چیزهاست و آن مساوی وجود هر چیزی و ظهور آن است برای خودش و دیگری.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نکاتی شایان نقد و بررسی است:

۱. اینکه «نور»، «وجود» معنا شود تکلف است و در لغت به این معنا کاربرد ندارد، بلکه نور همان حقیقتی است که خودش نمایان است و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد؛ و اگر این نور به حواس و عقل تعمیم داده شود باز اشکال بر طرف نمی‌گردد.

۲. فرموده‌اند که ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾؛ «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، یعنی ایجاد کننده آسمان‌ها و زمین است به اشراق نور وجود، به این دلیل

که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا می‌باشد؛ یعنی «ظاهر نفس» است و «مُظْهَر لغیره». لیکن روشن است که ویژگی نور «مُظْهَر لغیره» است (دیگری را روشن می‌کند) نه اینکه در معرض دیدن قرار می‌گیرد و دیگران می‌توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهر نفس»؛ خودش پیداست، معنای درستی می‌باشد، اما معنای «مُظْهَر لغیره»، در معرض دیدِ دیگران قرار گرفتن نمی‌باشد.

۳. علامه «نور» را در آغاز به معنای افاضه بخش نور عام می‌گیرد که همان ایجاد وجود آسمان‌ها و زمین است؛ و آن‌گاه در «مَثَل نُور» «نور» را نور هدایت معنا می‌کند؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسمتِ آیه است، درحالی‌که ظاهر آیه، این گسست را بر نمی‌تابد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوری است که در آغاز آیه آمده است.

۴. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معنای «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا می‌شود که: «خدا آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین است»، گرچه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، لیکن پیداست که خدا آفرینندهٔ همهٔ چیزهاست، و در جملهٔ مذکور به فرض آسمان‌ها «عرش» را در برگیرد، «عقول»، «فرشته‌ها»، و... باقی می‌ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان‌ها و زمین تناسب درستی ندارد و چنانچه نور به معنای روایی آن یعنی هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوری و تتمیم

هرچند اختصاص «نور» به آسمان‌ها و زمین روشن نباشد و درک نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عدول از معنای ظاهری آیه هستیم، بجاست همان معنایی را به کار بریم که در احادیث آمده است و تناسب هر دو قسمت آیه با آن حفظ می‌شود، و آن این است که خدا هدایت‌گر آسمان‌ها و زمین یا راهنمای اهل

آسمان‌ها و زمین است و مثل نور هدایتش در قلب مؤمن مانند چراغی است در قندیل و... .

افزون بر این، جملات بعضی از دعاها را به عنوان تأیید، می‌توان مورد توجه قرار داد.^۱ در بحارالانوار به نقل از «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه» با سند صحیح از معروف بن خربوذ، از امام باقر یا صادق درباره دعای قنوت وتر آمده است:

...اللّٰهُمَّ أَنْتَ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَأَنْتَ اللَّهُ زَيْنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَأَنْتَ اللَّهُ جَمَالُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛^۲

بارخدايا، تو نور آسمان‌ها و زمینی، و تو زینت آسمان‌ها و زمینی، و تو جمال آسمان‌ها و زمینی.

در اینجا نور آسمان‌ها و زمین، یعنی هدایت‌گر آنها یا روشنی بخش آنها؛ و نیز زینت و جمال آسمان‌ها، یعنی زینت‌بخش و آراسته‌ساز آنها.

بنابراین، با اینکه در جعل اصطلاح مشکلی نیست، به راحتی نمی‌توان «نور» را به معنای «وجود» گرفت، و خدشه‌هایی که ذکر شد به ذهن می‌آید.

آری اگر معنایی که در روایات هست دارای اشکال عقلی باشد و نتوان آن را پذیرفت در آن صورت می‌گوییم که روایت درست نیست، لیکن آن‌گاه که در حدیث «نور» به «هاد» (هدایت‌گر) معنا شده و از نظر عقل نیز اشکالی ندارد، جایی برای عدول به دیگر معانی باقی نمی‌ماند، هر چند بررسی و بحث درباره آن باید صورت گیرد.

۱. وجه تأیید به این صورت است که همان‌طور که در دو جمله اخیر دعا ابتدا اصل خلقت آسمان‌ها و زمین مفروض است و سپس حضرت حق زینت و جمال آنها معرفی شده است و چون از طرفی نمی‌شود خود ذات مقدس را زینت یا جمال آنها دانست بلکه باید به زینت‌بخش معنا کرد، در جمله اول دعا هم ابتدا بایستی اصل خلقت آسمان‌ها و زمین را مفروض گرفت در نتیجه نور را هم نمی‌توان به معنای وجود آنها گرفت.

۲. بحارالأنوار ۸۴: ۲۶۸، حدیث ۶۶؛ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ۱: ۴۹۰.

نتیجتاً نور به معنای وجود، نه دلیل لغوی دارد و نه دلیل نقلی و نه دلیل عقلی، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معنای «الله وجود السموات والأرض» صحیح است. درحالی که هر یک از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف کثیر است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملاصدرا بعضی از آیات قرآن را (بخشی از سوره بقره، به ویژه آیه الكرسي، آیه نور و...) تفسیر کرده است، درباره آیه نور ایشان بیان طولانی دارد؛ نخست اقوال و وجوه مختلف را نقل می کند و آن گاه آنچه را که به نظرش حق و درست آمده است بیان می دارد.

ملاصدرا می گوید که «نور» از نظر اشرافیین و پیروانشان حقیقتی بسیط است که به ذات خویش ظاهر می باشد و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ ... بزرگان صوفیه نیز همین معنا را بیان کرده اند با این تفاوت که برای نور برحسب ذاتش مراتب شدید و ضعیف قائل اند.^۱

وی آن گاه با توجه به قرائتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام)^۲ بیان می دارد که ﴿الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی خدا صاحب نور آسمان ها و زمین است.^۳

براساس این مبنای که سازگار با نظر بیشتر مفسران و علمای کلام است - نور با معنای «هدایت گر» و «روشنایی بخش» تناسب دارد، و تناسب ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ نیز

۱. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۷ - ۳۴۸.

۲. قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق ۲ : ۵۸۵» از ابی بن کعب و ابوالمؤکل نقل کرده که نور را - درصدر آیه - به صیغه ماضی از باب تفعیل قرائت کرده اند؛ یعنی ﴿الله نَوَّرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ و همین قرائت را آلوسی در «روح المعانی ۹ : ۳۵۷» به امیرالمؤمنین وزیدبن علی و جمعی دیگر نسبت می دهد.

۳. تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۹.

محفوظ می ماند.

به همین ترتیب وجوهی را نقل می کند تا اینکه می گوید:

وَالْحَقُّ أَنَّ حَقِيقَةَ النُّورِ وَالْوُجُودِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَوُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ ظُهُورُهُ،
فَعَلَى هَذَا يَكُونُ وُجُودُ الْأَجْسَامِ أَيْضاً مِنْ مَرَاتِبِ النُّورِ؛^۱

حق این است که حقیقت نور و وجود یک چیز اند، و وجود هر چیزی ظهور آن می باشد؛ از این رو، وجود اجسام نیز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوی است، پس ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی خدا وجود و جودات یا نورالأنوار می شود.

وی با توجه به اینکه وجود هر چیزی ظهور آن است، و نیز این سخن که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن وجود است، بیان می دارد که مرتبه اشد وجود، حضرت حق است که وجود مطلق است و مراتب ضعیف، دیگر موجودات (آسمانها و زمین، وجودات خاص و انوار متعین) می باشند.

بنابراین، ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾؛ یعنی مثل نور وجودی که از حضرت حق سریان می یابد.

دیدگاه ابن عربی

سخن ملاصدرا به گونه ای در کلام عرفای پیش از او از جمله ابن عربی (یا عبد الرزاق کاشانی، متوفای ۷۳۰ هـ ق. که یکی از بزرگترین مفسران و شارحان آثار ابن عربی است) نیز بیان شده است، وی ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ را «وجود مطلق» می گیرد که وجودات متعین و مقید – مانند آسمانها و زمین – از آن وجود مطلق پدید می آیند و آشکار می شوند.^۲

۱. همان: ۳۵۳.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی

اینکه نور حقیقتی آشکار می‌باشد و روشن‌گر دیگر چیزهاست - و شامل نور حتی و معنوی و مجرد و نور معرفت می‌شود - عبارتی است جامع برای مصادیق مختلف.

لیکن این سخن که نور به معنای وجود باشد، از احادیث استفاده نمی‌شود و در لغت نیز به اثبات نمی‌رسد، تنها اصطلاحی است که در فلسفه و عرفان مطرح می‌باشد.^۱

نظر سید حیدر آملی

سیدحیدر آملی از چهره‌های مشهور عرفان و فلسفه است.^۲ وی در تفسیر «المحیط» (جلد ۲، ص ۵۲۶) تأویلاتی دربارهٔ آیهٔ نور مطرح می‌کند.

به نظر ایشان اینکه «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، یعنی خدا وجود آسمان‌ها و زمین و همهٔ چیزهایی است که میان آن دو است؛ زیرا نور به معنای وجود می‌باشد و ظلمات به معنای عدم، و میان آسمان‌ها و زمین که از آنها تعبیر

۱. نگاه کنید به، ص ۱۷۸ - ۲۰۹ همین کتاب.

۲. سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است.

کتابی دارد به نام جامع الاسرار که بنا به گفته شهید مطهری از کتب دقیق عرفان نظری است. کتاب دیگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربی که در آن ایرادات بسیاری بر فصوص گرفته است. مراجعه کنید به اعیان الشیعه (۶: ۲۷۱ - ۲۷۳)؛ مجموعه آثار شهید مطهری جلد ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران) ص ۵۷۶. ضمناً حرف‌های بسیار شگفت‌انگیزی از وی (در مقایسهٔ بین خودش و جناب سلمان فارسی و مقایسهٔ کتاب تفسیر المحيط و کتاب نصّ النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمهٔ تفسیر المحيط آمده است (نگاه کنید به، جلد ۱، ص ۲۱ - ۲۲).

به «عالم» می‌شود جز خدا و وجود او (دیگر چیزها که مظهر وجود خدایند) نیست، هرچه هست همان وجود حضرت حق است.

بر این اساس ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ (مثل نور خدا) که همان وجود است، مثل نور حتی می‌باشد در «مشکاة». مقصود از «مشکاة» (به اطلاق) در اینجا عالم اجسام است؛ چنانچه مراد از «زجاجة» عالم ارواح می‌باشد و منظور از «مصباح» عالم عقول. بنابراین، عالم اجسام و ارواح و عقول در این آیه گرد آمده‌اند. معنای عالم اجسام و ارواح مشخص است، فرق عالم نفوس با عقول این است که نفوس به وسیله ابدان و اجسام فعال‌اند، اما عقول در فعلشان نیاز به ابدان ندارند.

حال با توجه به اینکه خدا در همه این مظاهر و مراتب، به ذات خویش ظاهر و آشکار ساز همه چیز است یعنی به ذات خود ظهور کرده است و همه چیز مظهر او می‌باشد؛ تفاوت تنها به تعین و تشخیص و اطلاق است، یک حقیقت می‌باشد که به گونه‌های مختلف بروز می‌یابد و تشأن و تطوّر پیدا می‌کند و هر کدام از این اطوار و شؤون مختلف به لحاظ تعین و تشخیص خود، غیر دیگری و ممکن بر او صادق است.

تعیّنات نیز حقیقتی ندارند و امور اعتباری هستند.^۱

یعنی خدا با عدم لحاظ تعین، همه چیزهاست، و با حفظ تعین، هیچ یک از اشیاء نیست. بعضی گفته‌اند: بهترین مثال برای این مسئله «موم» است که می‌توان آن را به شکل‌های مختلف درآورد (به صورت درخت، پای شیر، برگ درخت و...) با اینکه پیدا است همه آنها جز موم نمی‌باشد؛ با حفظ تعین می‌تواند درخت، شیر، ... باشد، و بی‌تعین همان موم است که به شکل‌های مختلف نمود دارد.^۲

۱. ملاصدرا در توضیح این قاعده به عدمی بودن تعینات اشاره کرده است. نگاه کنید به، اسفار ۶.

: ۱۱۶.

۲. نگاه کنید به، ممد الهمم: ۳۹.

نقد

این گونه تفسیرها که در سخن سید حیدر آملی و دیگران دیده می‌شود بر پایه لغت یا حدیث استوار نمی‌باشد، بلکه بر اساس پیش‌ساخته‌های ذهنی و مسلمیت برخی مبانی عرفانی صورت می‌گیرد و به همین جهت فاقد دلیل درست است. علامه مجلسی در بحار الأنوار (آغاز جلد ۹۰) رساله‌ای از نعمانی را درباره انواع آیات قرآن می‌آورد که در اینجا مناسب است قسمتی از آن یادآوری شود، قرائن و مدارک مختلف دیگر، مضمون این سخن را تأیید می‌کند.

بدان ای برادرم که قرآن بسیار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا ﷺ به ما خبر داد که قرآن با اهل بیت آن حضرت می‌باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعی] قرآن‌اند؛ باید تفسیر قرآن را از آنان گرفت خدای متعال می‌فرماید:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱؛ اگر نمی‌دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

بنابراین خدای بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود این، شایسته نیست که آنان در جهل و نادانی بمانند و در ترک آن معذور نمی‌باشند.

همه آنچه را که خدا در کتابش نازل کرده نزد اهل بیت پیامبر خداست، کسانی که خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت...

مقصود از «ذکر» در آیه رسول خدا ﷺ است، خدای متعال می‌فرماید:

﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾^۲؛

خدا سوی شما ذکر را فرو فرستاد، پیامبری که آیاتش را بر شما تلاوت کند. و

۱. سوره انبیا (۲۱) آیه ۷.

۲. سوره طلاق (۶۵) آیه ۱۰ - ۱۱.

«اهل ذکر» همان اهل بیت آن حضرت اند.

در صفحه ۴ - حدیثی از امام ششم علیه السلام - نقل می کند:

بدانید - خدا شما را رحمت کند - هر که [امور زیر را] از کتاب خدا نشناسد،

عالَم به قرآن و اهل آن نیست:

وَاعْلَمُوا - رَحِمَكُمُ اللَّهُ - أَنَّهُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - النَّاسِخَ
مِنَ الْمُنْسُوخِ وَالْخَاصَّ مِنَ الْعَامِّ وَالْمُحَكَّمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ وَالرَّخَصَ مِنَ الْعَزَائِمِ
وَالْمَكِّيَّ وَالْمَدَنِيَّ وَأَسْبَابَ التَّنْزِيلِ وَالْمُبْهَمَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الْأَفَاطِهِ الْمُنْقَطَعَةِ
وَالْمُؤَلَّفَةِ وَمَا فِيهِ مِنْ عِلْمِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ، وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ، وَالْمُبَيَّنِّ
وَالْوَصْلِ وَالْمُسْتَشْنَى مِنْهُ وَالْجَارِي فِيهِ وَالصِّفَّةَ لِمَا قَبْلَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى مَا بَعْدَ
وَالْمُؤَكَّدَ مِنْهُ وَالْفَصْلَ وَغَرَائِمَهُ وَرَخَصَهُ وَمَوَاضِعَ فَرَائِضِهِ وَاحْكَامِهِ وَ
مَعْنَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ الَّذِي هَلَكَ فِيهِ الْمُلْحِدُونَ وَالْمَوْصُولَ مِنَ الْأَلْفَاظِ
وَالْمَحْمُولَ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَعَلَى مَا بَعْدَهُ، فَلَيْسَ بِعَالِمٍ بِالْقُرْآنِ، وَلَا هُوَ مِنْ إِهْلِهِ
وَمَتَى مَا ادَّعَى مَعْرِفَةَ هَذِهِ الْأَقْسَامِ مُدَّعٍ بَغَيْرِ دَلِيلٍ، فَهُوَ كَاذِبٌ مُرْتَابٌ،
مُفْتَرٍ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَرُسُولَهُ، وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.^۱

باطن و تأویل آیه نور

می دانیم که قرآن ظاهری دارد و این ظاهر، با بررسی و فحص از دیگر مدارک
و حیانی و نیز نبود قرائن قطعی عقلی مخالف، حجت می باشد.
افزون بر این ظاهر - که با توجه به لغت و قواعد زبان عربی از قرآن استفاده
می شود - قرآن دارای اشارات و لطایفی است که با نظر ذوقی و ژرف اندیشی

می‌توان به آنها دست یافت. معیار اساسی و مهم در این راستا این است که اصول و نصوص وحیانی با آنها مخالفت نداشته باشد.

لیکن آنچه به عنوان باطن یا تأویل مطرح است از ظاهر آیه استفاده نمی‌شود^۱ و نیز با ژرف‌اندیشی نمی‌توان به آن دست یافت. حتی اگر این معنای تأویلی با نصوص وحیانی نیز سازگار نباشد، باز نمی‌توان آن را مراد و مقصود آیه دانست؛ زیرا سند وحیانی و روایی ندارد.

تنها زمانی سخنی به عنوان تأویل پذیرفتنی است که دارای سند باشد و در آن سند تحقیق کافی صورت گیرد. به همین جهت معانی تأویلی از مراتبی برخوردارند، هرگاه سند قطعی باشد تأویل درست است و هرگاه سند ظنی باشد تأویل نیز ظنی است و اگر سند ضعیف باشد تأویل ضعیف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأویل نابجاست.

این یادآوری برای این است که بعضی از بیانات تأویلی چهره‌های معروف فلسفه و عرفان که برخلاف اصول قرآنی و وحیانی می‌باشد به همین دلیل باطل شمرده می‌شود.

به عنوان نمونه در آیه ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾^۲ نوح به پروردگار عرض می‌کند که: خدایا، ستم‌گران را جز گمراهی می‌فزا؛ زیرا دعوتم را اجابت نکردند، و آن‌گاه که آنان را فراخواندم که آمرزیده شوند دست‌هاشان را بر گوش‌هایشان گذاشتند و لباس‌ها را به سر کشیدند و خودخواهانه و با تکبر روی بر تافتند.

و به دنبال آن خدای متعال نیز می‌فرماید:

﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾^۳؛

۱. هرچند، گاه به عنوان «روشن‌ترین مصداق‌ها»، یا «تطبیق کلی بر فرد» شایان توجه است.

۲. سوره نوح (۷۱) آیه ۲۴.

۳. سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵.

به جهت خطاهایی که مرتکب شدند غرق گردیدند و به آتش دوزخ درآمدند. در این باره ابن عربی تأویل نادرستی دارد که بازگویی آن خالی از لطف نیست. وی می گوید: «ال» در ﴿الظَّالِمِينَ﴾ «ال» عهد می باشد و اشاره دارد به ظالمی که در آیه ۳۲ سوره فاطر است:

﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^۱؛

بعضی از بندگان برگزیده ما بر خویشتن ظلم روا می دارند، و بعضی از آنها میانه رو، و برخی به خیرات و کارهای نیک سبقت می جویند. در این آیه، مقصود از «ظالم به خویشتن» کسی است که ریاضت می کشد و فانی در خدا می شود، و منظور از «مقتصد» شخص فانی در صفات است، و مراد از «سبقت گیرنده سوی خیرات» کسانی می باشند که سرگرم کارهای خوبانند و از یاد خدا غافل مانده اند.^۲

به این ترتیب، بهترین گروه در این آیه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پایین تر از همه پیشتازان به کارهای نیک.

حال با توجه به اینکه «ال» «الظالم» در آیه ۲۴ سوره نوح، «ال» عهد است و به ظالمی که در این آیه مطرح شده بر می گردد، و نیز «ضلال» به معنای حیرت است می توان گفت که بهترین دعا را نوح در حق ظالمان کرده است؛ زیرا معنای آیه این می شود که: خدایا، ریاضت کشان را به والاترین لطف و عنایت خود برسان و آنها را در ذات خود حیران ساز. در مقابل از حضرت باقر (علیه السلام) روایت شده که مقصود از ﴿سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ حضرت علی (علیه السلام) می باشد.^۳

۱. سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۲. شرح فصوص قیصری: ۵۲۶ - ۵۲۷.

۳. تفسیر برهان ۴: ۵۵۰ - ۵۵۱، و نیز روایات متعددی به این مضمون وارد شده که منظور از ﴿سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ اهل بیت (علیهم السلام) می باشند.

نگاه کنید به، تفسیر برهان ۴: ۵۴۶ - ۵۵۲؛ تفسیر نورالثقلین ۴: ۳۶۱ - ۳۶۴.

و نیز در تأویل آیه اخیر ﴿يَمَّا خَطَّيْنَاهُمْ أُغْرُقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا﴾ آمده است: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام‌های استوار برداشتند و در دریای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند.^۱ روشن است این تأویل‌ها با نصوص و اصول مکتب تضاد دارد، و نمی‌توان آن را مراد از آیه دانست.

نظیر این سخن در آیه نور، گفتار سید حیدر آملی است که ﴿كَمْشَكَاةٍ﴾ را عالم آبدان فرض می‌کند و جملات بعد از آن را عالم ارواح و عقول یا نفوس. این سخن وی هرچند با اصول و حیانی ناسازگار نباشد، نمی‌توان گفت که مراد خدا در آیه، این امور است.

باری، تأویلات اهل فلسفه و عرفان درباره آیه نور دو گونه است:

۱. تأویلاتی که با اصول قرآنی و آموزه‌های وحیانی ناسازگار می‌باشد و برخلاف آنهاست. پیداست که این نوع از تأویلات باطل است. نمونه این تأویلات این است که «نور» در آیه «وجود» دانسته شود و «سماوات و...» موجودات جهان هستی، و آن‌گاه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ خدا، وجود الوجودات به شمار آید، و سپس همه یک وجود انگاشته شود که مراتب مختلف دارد و به شکل‌های مختلف درآمده است، و همه چیز شئون و پرتوهای نورانی حضرت حق باشد.

در این باره ما می‌گوئیم این تأویل نادرست است؛ زیرا ذات مقدس حق، حقیقتی است و مخلوقات، حقیقت دیگری می‌باشند، خدا در ذات خود غنی است و خلق همه در ذاتشان فقیر و نیازمندند و همه چیز آفریده خداست. این تأویل ناشی از مبانی مسئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌باشد، بلکه خاستگاه آن «وحدت اطلاق» است. ما در جای خودش به این مبانی پرداخته‌ایم و

آنها را به تفصیل بررسی کرده‌ایم.^۱

۲. تأویلاتی که از آیه استفاده نمی‌شوند و دلیل روایی ندارند، لیکن ناسازگار و متضاد با سخن وحی نمی‌باشند.

این گونه تأویلات به خودی خود اشکال ندارد، لیکن نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آیه دانست. نمونه آن سخن ابن عربی است که در تفسیری که به او منسوب است، می‌خوانیم:

﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ صِفَةُ وجوده وظهوره فی العالمین بظهورها به، کمثل ﴿مِشْكَاةٍ

فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ و هی اشارهً اِلَى الجسد لظلمته فی نفسه و تَنَوَّرَ بنورِ الروحِ

الذی أُشیرَ اِلیه بالمصباح، وَتَشَبَّهَ بشبَّاکِ الحواسِ تَلالُؤُ النورِ من خلالها،

کحال المشکاة مع المصباح، والزجاجة إشارة إلى القلب المتَنَوَّر بالروح...^۲

ابن عربی می‌گوید: مقصود از «مشکاة» در این آیه «بدن» است که به خودی خود ظلمانی است، و مراد از «زجاجة» قلب انسان می‌باشد که به نور روح و عقل، نورانی می‌گردد. این تعبیرها گرچه ضد اصول اسلامی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

سخن ابن سینا

ابن سینا در «اشارات» سخنی درباره مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسیم می‌کند: عقل هیولانی، عقل فعلی، عقل ملکه و عقل مستفاد.

۱. نگاه کنید به، سلسله مباحث عقائد استاد سیدان (سنخیت، عینیت یا تباین؟) در مدرسه آیت‌الله العظمی گلپایگانی در قم و تقریرات درس ایشان در بحث فناء و تجلی و...؛ کتاب «عارف و صوفی چه می‌گویند؟»

اثر مرحوم آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی که در آن، مبانی فوق بادقت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

آن‌گاه که نفس چیزی نمی‌داند و تنها ظرفیت و قابلیت دارد، «عقل هیولانی» نامیده می‌شود، و زمانی که این قابلیت به فعلیت می‌رسد آن را «عقل بالفعل» می‌نامند، و هنگامی که بتواند دانستی‌ها را احضار کند و از آنها استفاده نماید «عقل بالملکه» است، و وقتی که با عقل فعال ارتباط یابد «عقل مستفاد» نامیده می‌شود.

ابن سینا در اشارات و محقق طوسی در شرح آن، آیه نور را به این مراحل نفس تطبیق کرده‌اند^۱ که در مقام ثبوت و اثبات، شایان نقد و بررسی می‌باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است،^۲ و در حقیقت تفسیر به‌رأی می‌باشد.

احادیث تأویل در آیه نور

۱. در کتاب‌های اصحاب ما - رضوان الله علیهم - از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه درآمدم و دیدم که امیرالمؤمنین علیه السلام با انگشت خود (بر زمین) می‌نویسد و متبسم است. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، سبب تبسم شما چیست؟ فرمود:

در شگفتم از کسی که این آیه را می‌خواند و حق معرفت آن را نمی‌شناسد. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، کدام آیه؟ فرمود:

این آیه که خدا می‌فرماید:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ مشکات، محمد صلی الله علیه و آله است
 ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ مصباح، من هستم ﴿الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ زجاجه، حسن و
 حسین می‌باشد ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ کوكب ذری علی بن حسین
 است ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ شجره مبارکه، محمد بن علی است ﴿زَيْتُونَةٍ﴾

۱. شرح الإشارات ۲: ۳۵۳ - ۳۵۷.

۲. نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء و المعاد (اثر آیت الله مروارید): ۱۷ - ۱۸.

جعفر بن محمد است ﴿لَا شَرْقِيَّةَ﴾ موسی بن جعفر می‌باشد ﴿وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾ علی بن موسی الرضا است ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ محمد بن علی می‌باشد ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسُسْهُ نَارٌ﴾ علی بن محمد است ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ حسن بن علی می‌باشد ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ قائم مهدی است ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ و خدا این مثل‌ها را برای مردم می‌زند و بر هر چیزی دانا و آگاه است.^۱

در بعضی از تفسیرها، از جمله در تفسیر شیخ هادی تهرانی و نیز در سخن قاضی سعید قمی استحساناتی برای این نام‌گذاری‌ها آمده است. به عنوان نمونه گفته‌اند حضرت سجاد از آن جهت ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (ستاره درخشان) نامیده شده که در زمان آن حضرت تاریکی و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و یا اینکه ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ امام جواد علیه السلام دانسته شده از آن جهت است که آن حضرت زمانی در جمعی حقایقی را باز گفت که همه مبهور شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده کردند.^۲

۲. در کتاب توحید صدوق علیه السلام با اسناد از فضیل بن یسار،^۳ از امام صادق علیه السلام روایت شده که درباره ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فرمود:

﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ مثل نور محمد صلی الله علیه و آله ﴿كَمِشْكَاتٍ﴾ مشکات سینه محمد صلی الله علیه و آله می‌باشد ﴿فِيهَا مُضْبَاحٌ﴾ در سینه آن حضرت نور علم است؛ یعنی نبوت ﴿الْمُضْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ یعنی علم رسول خدا به قلب علی علیه السلام صادر شد... ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [این درخت مبارک] امیرالمؤمنین علی بن

۱. غایه المرام (سید هاشم بحرانی) ۳: ۲۶۴؛ تفسیر برهان ۴: ۷۲.

۲. نگاه کنیده، شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج ۲، ص ۶۶۵ - ۶۶۷، و اشعة نور، ص ۹۶ - ۱۰۵.

۳. فضیل بن یسار از راویان موثق و از اصحاب اجماع می‌باشد که دارای کتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحديث ۱۴: ۳۵۶ - ۳۵۸).

ابی طالب علیه السلام است که نه یهودی است و نه نصرانی ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ یعنی نزدیک است علم از دهان عالم آل محمد علیه السلام درآید پیش از آنکه به آن سخن گوید (یعنی علمی که از دهان مبارک آل رسول می‌تراود هنوز بر زبان نیامده مشخص است و آنان درخشندگی ویژه دارند) ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾؛ امامی در پی امام دیگر.^۱

۳. و نیز روایت شده که از امام صادق علیه السلام درباره آیه نور سؤال شد، آن

حضرت فرمود:

هو مَثَلُ صَرْبَةِ اللَّهِ لَنَا؛ فَالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^۲ وَ الْأُئِمَّةِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - مِنْ دِلَالَاتِ اللَّهِ وَ آيَاتِهِ الَّتِي يُهْتَدَى بِهَا إِلَى التَّوْحِيدِ وَ مَصَالِحِ الدِّينِ وَ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ، وَ لَاحَوْلَ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ؛^۳

این مثلی است که خدا برای ما زد؛ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان علیهم السلام از دلالت‌های خدا و آیات اویند که به وسیله آنها مردمان به توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و فرائض و سنن، هدایت می‌شوند؛ و هیچ حرکت و نیرویی نیست مگر به [خواست و اراده] خدای بلند مرتبه و بزرگ.

این حدیث تناسب دارد با روایاتی که در آنها «نور» در ﴿اللَّهُ نُورٌ...﴾ به «هادی» و «هدی» تطبیق شده است، و پیداست که امامان علیهم السلام روشن‌ترین مصادیق هدایت‌گری و هدایت‌اند.

۱. توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۳؛ معانی الاخبار: ۱۵، حدیث ۷؛ بحار الانوار: ۱۵ - ۱۶، حدیث ۴.

۲. به احتمال قوی از «فالنبي» تا آخر عبارت — چنانکه از عبارت قبل از آن که با «قال الصدوق» شروع شده به دست می‌آید — کلام شیخ صدوق رحمته الله است؛ نگاه کنید به بحار الانوار ۱۷: ۱۷.

۳. توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۲.

۴. عیسی بن راشد درباره این سخن خدای متعال ﴿كَمْشَكَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ از امام باقر علیه السلام روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«مشکات» نور علم است در سینه پیامبر صلی الله علیه و آله و «زجاجه» سینه علی علیه السلام است که علم پیامبر به آن انتقال یافت؛ و این نور علم که از این درخت مبارک بر می فروزد شرقی و غربی نیست؛ یعنی یهودی و نصرانی نمی باشد، و پیش از آنکه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن می گوید.

نوری است بالای نور؛ یعنی امامی در پی امامی از آل محمد از زمان آدم تا قیام قیامت هست که به نور علم و حکمت تأیید شده، و آنان اوصیائی اند که خدا جانشینان خودش در زمین قرار داد و حجت های خدا بر مردم اند؛ در هر عصری، زمین از یکی از آنان تهی نمی ماند.^۱

مَثَل و نَفی مِثْل

در قرآن آمده است که ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۲؛ خدا مانند و نظیر ندارد، و از سویی ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^۳؛ برای خداست مَثَل اعلا و برتر، و نیز می خوانیم ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾^۴؛ برای خدا مَثَل نزید.

مِثْل، چیزی است که در جنس با چیز دیگر مانند و شبیه است، و «مَثَل» یعنی صفت یا توصیف.^۵ مَثَل های قرآن، همه، به گونه ای ویژه، توصیف مطلب اند. بنابراین «مِثْل» غیر از «مَثَل» است و خدا «مِثْل» (نظیر و همتا) ندارد، لیکن

۱. توحید صدوق: ۱۵۸ (این روایت را صدوق علیه السلام به سند متصل از عیسی بن راشد - که از راویان مورد وثوق و صاحب اصل است - روایت کرده است).

۲. سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۳. سوره نحل (۱۶) آیه ۶۰.

۴. سوره نحل (۱۶) آیه ۷۴.

۵. لسان العرب ۱۱: ۶۱۰ - ۶۱۲؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۷۵۹.

چرا خدا در قرآن می‌گوید که برای خدا «مَثَل» نزنید؟ شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» عبارت گویایی دارد و می‌نویسد:

اینکه خدا می‌فرماید «برای خداست مَثَل برتر»... منافاتی ندارد با این آیه که «برای خدا مثل نزنید»؛ زیرا مقصود از آن امثالی است که موجب شباهت و همانندی می‌شود؛ اما مثل‌های حکمت‌آمیزی را که خدا برای مردم می‌زند بی‌تشبیه ذات حق به خلقش، حق و صواب می‌باشد؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾؛ این مَثَل‌ها را برای مردم می‌زنیم و آنها را در نمی‌یابد مگر دانایان.^۱

بنابراین، مثلی که در آن خدا به خلق تشبیه شود، نادرست می‌باشد و نباید آن را برای خدا آورد، لیکن مثلی که توصیف حضرت حق است و موجب نقص نمی‌شود اشکالی ندارد.

﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲؛

برای خداست مَثَل برتر در آسمان‌ها و زمین.

ارتباط آیه بیوت با آیه نور

پس از آیه نور، این آیه آمده است:

﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾؛

در خانه‌هایی که خدا خواست آن خانه‌ها رفعت یابد و در آنها نامش ذکر شود، و برایش در بامدادان و شبان‌گاهان تسبیح گوید.

متعلق نزدیک و روشن «فی بیوت» در این آیه، «مشکات» و یا «مصباح»

۱. سورة عنكبوت (۲۹) آیه ۴۳.

۲. تفسیر تبیان ۶: ۳۹۴.

۳. سورة روم (۳۰) آیه ۲۷.

۴. سورة نور (۲۴) آیه ۳۶.

است، هر چند چیزهای دیگر نیز گرفته‌اند.

و نیز آیه بعد چنین است:

﴿رَجَالٌ لَا تُلِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ
يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^۲؛

[در این خانه‌ها] مردانی‌اند که تجارت و داد و ستد از ذکر خدا و از اقامه نماز و پرداخت زکات غافلشان نمی‌سازد؛ از روزی می‌ترسند که در آن قلب‌ها و دیدگان دگرگون می‌شود.

در تفاسیر اهل سنت روایت زیر نقل شده است:

ابن مردویه از انس بن مالک و بُریده روایت کرده است که آن دو گفتند:

رسول خدا ﷺ این آیه را قرائت کرد ﴿فِي بَيْوتٍ أذنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ﴾ مردی برخاست و پرسید: ای رسول خدا، این خانه‌ها کدام‌اند؟ حضرت پاسخ داد: «خانه‌های انبیاست». ابوبکر برخاست و پرسید: ای رسول خدا، آیا خانه علی و فاطمه از این بیوت است؟ پیامبر ﷺ فرمود:

نَعَمْ، مِنْ أَفْضَلِهَا؛^۳

آری، از برترین آن خانه‌هاست.

۱. فخر رازی در مفاتیح الغیب (۲۴: ۳۹۵) در بیان متعلق «فی بیوت» می‌نویسد: قوله تعالی: «فِي بَيْوتٍ أذنَ اللَّهُ» يقتضى محذوفاً يكون فيها و ذكروا فيه وجوها: احدها: ان التقدير «كمشكاة فيها مصباح في بيوت اذن الله». وهو اختيار كثير من المحققين... وثانيها: التقدير «توقد من شجرة مباركة في بيوت اذن الله ان ترفع». ...

۲. سورة نور (۲۴) آیه ۳۷.

۳. الدر المنثور (سیوطی) ۵: ۵۰؛ و نیز نگاه کنید به، شواهد التنزیل (حسکانی) ۱: ۵۳۴؛ الکشف والبيان (تفسیر ثعلبی) ۷: ۱۰۷؛ روایات متعددی نیز از طریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که «بیوت» در آیه را به بیوت انبیا، پیامبر ﷺ، امیرالمؤمنین علی و اهل بیت علیهم السلام تفسیر فرموده‌اند. نگاه کنید به، تفسیر برهان ۴: ۷۳-۷۷؛ تفسیر نورالثقلین ۳: ۶۰۷-۶۰۸؛ کشف الیقین (علامه حلی): ۳۷۷-۳۷۸؛ بحار الأنوار ۲۳: ۳۳۲-۳۳۳.

بنابراین، نور ایمان و نور هدایت مطلبی مشخص است. هرگاه کسی عناد نداشته باشد این نور روشن را می‌یابد و خدا هدایتش می‌کند.

سخن پایانی

حدیثی در تحف العقول (صفحه ۳۶۹) از امام صادق علیه السلام نقل شده که بسیار درس آموز است، امام علیه السلام می‌فرماید:

خَصَلْتَيْنِ مُهْلِكَتَيْنِ: تُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينُ بِهِ لَا تَعْلَمُ؛^۱

دو خصلت (بسیار خطرناک) و هلاک سازند [که می‌بایست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأی و نظر خود [و بی آنکه حلال و حرام خدا را بشناسد] برای مردم فتوا دهد، یا اینکه به چیزی که نمی‌داند [جزو دین است و در شریعت رواست] متدین شود.

براساس این حدیث، انسان نمی‌تواند آنچه را به ذهنش رسد - بی آنکه مستند به کتاب و عترت باشد - به عنوان دین بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن می‌باشد یا بر مبانی عقلانی بین استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه‌ای دست می‌یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه‌های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد.

لیکن در غیر این موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به دین نسبت دهد، کاری بس خطرناک و هلاکت‌آور است.

شیخ انصاری در رسائل در این باره سخنی بسیار ارزنده و بیدارساز دارد، وی این حدیث شریف را یاد آور می‌شود که: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ

۱. نیز نگاه کنید به، بحارالانوار ۷۵: ۲۵۲. این حدیث شریف در بحارالانوار (۲: ۱۱۸)، حدیث (۲۲) با عبارتی دیگر از محاسن برقی به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «... وَ آيَاكَ وَ خَصَلَتَيْنِ هَلَكَ فِيهِمَا الرِّجَالُ: أَنْ تَدِينَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِكَ أَوْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ».

النَّاقِصَةَ^۱ (دین خدا با عقلی که آکنده از کاستی و نقص‌اند به دست نمی‌آید) و بر این اساس عالمان را پرهیز می‌دهد از اینکه احکام را از طریق «لم»^۲ با عقل نظری‌شان دریابند و آن‌گاه می‌فرماید:

وَأَوْجَبَ مِنْ ذَلِكَ تَرْكُ الْخَوْضِ فِي الْأَدَلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ، فَإِنَّهَا تَعْرِضُ لِلْهَلَاكِ الدَّائِمِ وَالْعَذَابِ الْخَالِدِ؛^۳

واجب و لازم‌تر از این [فهم احکام با عقل] به کار نگرفتن دلایل عقل نظری [و نظریه‌پردازی] در اصول دین است؛ زیرا این کار، انسان را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب ویژه قرار می‌دهد.

مرحوم شیخ در این سخن مهم، از عقل نظری ما را بر حذر می‌دارد نه عقل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بین و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی‌باشد.

۱. کمال الدین (صدوق) ۱: ۳۲۴، باب ۳۱ حدیث ۹، بحار الانوار ۲: ۳۰۳، حدیث ۴۰.

۲. یعنی پی‌بردن از علّت به معلول، و مقصود در اینجا اینست که به وسیله ملاکات عقلی احکام شرعی استنباط شود.

۳. فرائد الاصول ۱: ۶۴.

آیه سوم:
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...

قال الله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

(سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست، و اوست شنوا و بینا.

این آیه، معنایی روشن دارد و در آن هیچ نوع پیچیدگی و پوشیدگی و دشواری مشاهده نمی‌شود. شیخ طبرسی در تفسیر «جوامع الجامع» این آیه را چنین معنا می‌کند:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و هو كقولهم: «مِثْلُكَ لَا يَبْخُلُ»، و المرادُ نَفْيُ الْبُخْلِ عَنْ ذَاتِهِ، وَ هُوَ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا نَفَوْا الشَّيْءَ عَمَّنْ يَسُدُّ مَسَدَهُ فَقَدْ نَفَوْهُ عَنْهُ، فَالْمَعْنَى نَفْيُ الْمِثَالَةِ عَنْ ذَاتِهِ سَبْحَانَهُ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «لَيْسَ كَاللَّهِ شَيْءٌ»، وَ أَنْ يُقَالَ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» إِلَّا فَائِدَةُ الْكِنَايَةِ؛ وَ قِيلَ: كُرِّرَتْ كَلِمَةُ التَّشْبِيهِ لِلتَّأْكِيدِ؛^۱

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ هیچ چیز مانند او نیست. این عبارت مانند این سخن عرب است که گویند: «مثلک لایبخل» (چون تویی بخل نمی‌ورزد) [این سخن در مقام این نیست که بگوید مخاطب مثلی دارد و آن مثل بخل نمی‌کند، بلکه] مقصود نفی بخل از ذات شخص می‌باشد. و این از باب کنایه است؛ زیرا هنگامی که چیزی را از کسی که در جای شخصی دیگر قرار گرفته، نفی کردند، چنان است که از خود او نفی می‌کنند.

معنای آیه، نفی مماثلت (و همانندی) از ذات خداست. فرقی میان این جمله که «لیس کالله شیء» (مانند خدا چیزی نیست) و این عبارت که «لَیْسَ کَمِثْلِهِ

شئی؟؛ مانند مثل خدا چیزی نیست. وجود ندارد مگر فایده کنایی.

و گفته‌اند: حرف «کاف» در ﴿كَمِثْلِهِ﴾ [زائده می‌باشد و] برای تأکید است.

براساس این سخن، در آیه کنایه به کار رفته است که از نظر ادبی فصاحت دارد و در بیان معنا رسا و گویاست.

وقتی مثل (و شبیه) فرضی خدا، مانند نداشته نباشد، به طریق اولی خود ذات خدا مانند ندارد.

در تفسیر «نفحات الرحمن» (اثر شیخ محمد نهاوندی) ذیل همین آیه، آمده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ و شبیه نظیره - علی تقدیر وجود المثل والنظیر له - ﴿شَيْءٍ﴾

و موجودٌ مِنَ الموجودات، فکیف بأن لا یكون له مثل و نظیر!

ففيه مبالغةٌ في نفي المثل له تعالى. و قيل: إِنَّ الكافَ هنا زائدة.

و علی اَیِّ تقدیر، لاشبهةٌ أَنَّ مَثَلَ الشَّيْءِ هو المشابه له فی الذات و الصفات،

ولا مشابهةٌ بین الممكن و الواجب، لا فی الذات و لا فی الصفات، و إن

تَشارَكا فی صدق بَعْضِ المفاهیم (کالموجود و العالم و القادر و السميع

و البصیر و نظائرهما) إِلَّا أَنَّ بَیْنَ مَنَاسِیْهَا فی الواجب و الممكن غایة المغایرة،

کما هو مُحَقَّقٌ فی محلِّه؛^۱

مانندِ مثل خدا و شبیه نظیرش - بر فرض وجود مثل و نظیر برای او - چیزی و

موجودی از موجودات نمی‌باشد، تاچه رسد که مثل و شبیهی برای او نیست.

در این سخن، مبالغه در نفی مثلثیت برای خداست.

و گفته‌اند: کاف - در اینجا - زائد می‌باشد.

بر هر تقدیر، شبهه‌ای در این نیست که مثل شیء، چیزی است که با او در ذات و

صفات، مشابهت (و همانندی) دارد، و میان ممکن و واجب، هیچ گونه مشابهتی - نه همانندی در ذات و نه مشابهت در صفات - وجود ندارد، هرچند آن دو در صدق بعضی از مفاهیم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سمیع، بصیر و نظائر اینها) مشترک‌اند جز اینکه میان خاستگاه آن مفاهیم یعنی منشأ انتزاع آنها در واجب و ممکن، مغایرت (وجدایی) کامل هست؛ چنان‌که این مطلب در جای خودش ثابت شده است.

مرحوم نهاوندی نیز - در این سخن - بیان می‌دارد که به فرض وجود مثل و نظیر، آن مثل و نظیر، ماندندی ندارد و درحالی که می‌دانیم مثل و نظیری برای خدا نیست، به طریق اولی ثابت می‌شود که برای خدا مثلی وجود ندارد. اینکه ایشان آورده است که:

«میان واجب و ممکن هیچ نوع اشتراکی - نه در ذات و نه در صفات - وجود ندارد» بدان جهت است که واجب^۱، یعنی حقیقتی که وجوب وجود، ذاتی‌اش می‌باشد و ممکن؛ یعنی حقیقتی که وجوب وجود، برایش ذاتی نیست. پیداست که این دو معنا با هم متناقض‌اند و با یکدیگر اشتراک ندارند.

مرحوم نهاوندی در ادامه مطلب، بیان می‌دارد که واجب و ممکن در بعضی از مفاهیم مشترک‌اند^۲؛ چنان‌که می‌گوییم: «واجب موجود است»، «ممکن موجود است» و...

لیکن منشأ انتزاع این دو مفهوم (یعنی مصداقشان) از هم متمایز می‌باشند؛ یعنی این دو، اشتراک مفهومی و مغایرت مصداقی دارند. ناگفته نماند برخی از بزرگان،

۱. شایان ذکر است که کلمه «واجب الوجود» در عبارات احادیث به کار نرفته است و نام گذاری خدا به این کلمه، تهی از اشکال نیست، لیکن در استدلال‌ها می‌توان آن را به کار بُرد.

۲. اشتراک یا در مفهوم یا در لفظ و یا در معنا (اشتراک لفظی و معنوی) است، که هر کدام بحث ویژه خود را می‌طلبند.

اشتراک مفهومی را هم نپذیرفته و قائل به اشتراک لفظی شده‌اند به این معنا که مفهوم موجود در واجب مغایر با مفهوم موجود در ممکن می‌باشد.^۱

روایات^۲

۱. در مصباح شیخ طوسی (قدس سره) خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که حضرت در آن فرمود:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؛ إِذْ كَانَ الشَّيْءُ مِنْ مَشِيتَةٍ، فَكَانَ لَا شِبْهَ مُكَوَّنَةٍ»^۳

«چیزی مثل او نیست» چون شیء [صادر] از مشیت و خواست اوست پس با به وجود آورنده‌اش شباهت ندارد.

براساس این حدیث، نفی مثلث اشیا با خدا، بدان جهت است که هر شیئی با مشیت و خواست خدا - که صفت فعل او است - تحقق یافته است، پس آنچه پدید آمده، مانند پدید آورنده‌اش نمی‌باشد.

به بیان دیگر می‌توان گفت: مُکَوَّن (پدید آورنده) قائم به ذات است و مُکَوَّن (ایجاد شده) قائم به غیر می‌باشد و پیداست که این دو با هم مشابهتی ندارند، بلکه متناقض می‌باشند؛ زیرا در قائم به ذات، وجوب وجود، ذاتی است برخلاف قائم به غیر. ۲. در کتاب توحید صدوق خطبه‌ای از امام علی علیه السلام نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِيَّاهَا، إِبَانَةً لَهَا مِنْ شِبْهٍ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ

شبهها؛^۴

۱. در توضیح قول به اشتراک لفظی در اسماء و صفات الهی و ادله آن، بنگرید به، ترجمه توحید الإمامیه: ۷۵، ۵۳۵.

۲. این روایات در تفسیر کنز الدقایق ۱۱: ۴۸۲ - ۴۸۴ (ذیل آیه) آمده است.

۳. مصباح المتهجد: ۷۵۲؛ تفسیر صافی ۴: ۳۶۸ (باندکی تفاوت).

۴. توحید صدوق: ۴۲، حدیث ۳.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اشیاء، همه آنها را محدود [و دارای حد و اندازه مشخص] آفرید [نشانه آن است که] اشیاء با خدا مابینت دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندی با اشیاء جداست.

در این حدیث، بیان شده است که میان حضرت حق و اشیاء، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سنخیتی ندارند؛ نه اشیاء شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیاء می‌باشد.

۳. از امام رضا علیه السلام روایت شده است که فرمود:

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ: نَفْيٌ، وَ تَشْبِيهٌ، وَ اثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ؛
فَمَذْهَبُ النِّفْيِ لَا يَجُوزُ، وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى
لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّالِثَةِ، اثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ؛^۱

مذهب مردم، در توحید، سه گونه است: مذهب نفی و انکار [خدا]، مسلک تشبیه [و پذیرش به شبیهی برای خدا]، و مکتب اثبات [خدا] بی تشبیه [او به چیزی]. مذهب نفی جایز نمی‌باشد، و مسلک تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خدای متعال به چیزی شبیه (و مانند) نمی‌باشد.

راه درست و حق، در شیوه سوم است؛ یعنی اثبات خدا بی آنکه انسان او را به چیزی شبیه سازد [و یا چیزی را شبیه و نظیر او به شمار آورد].

معنای این حدیث نیز روشن می‌باشد و تأکیدی است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

۴. حسین بن سعید می‌گوید: از ابوجعفر ثانی (امام جواد علیه السلام) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شیء» گفته شود؟ امام علیه السلام پاسخ داد:

نَعَمْ، يُجَرِّجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ؛^۲

۱. توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۸.

۲. توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۷.

آری [به این شرط] که او را از دو حد خارج سازد: حد تعطیل و حد تشبیه. یعنی می‌توانی به «خدا» شیء بگویی، لیکن شیئی که با هیچ شیء و چیز دیگر مانند و شبیه نیست؛ و نیز خدا، شیء می‌باشد اما نه شیئی که مانند دیگر اشیا نیازمند و وابسته باشد.

تفسیرهای نادرست

بعضی از اهل عرفان اصطلاحی، براساس پیش ساخته‌های ذهنی‌شان، این آیه را به گونه‌ای نادرست تفسیر کرده‌اند. در باور این گروه، خدای متعال، حقیقتی است که به طوورها و تعینات مختلف درمی‌آید و دارای مراتبی می‌باشد و مقام «لا اسم و لا رسمی» او به مقام احدیت تنزل می‌کند و در نهایت، سخن به اینجا می‌رسد که آن حقیقت بسیط بی‌لحاظ تعین، همه چیز است (مانند موم که به اشکال مختلف درمی‌آید و حقیقت همه آن صورت‌ها جز موم چیز دیگری نیست) و بی‌ملاحظه تعین و تقید، تنها یک حقیقت وجود دارد، و از آنجا که تعین نیز امری اعتباری می‌باشد، پس همه چیز، خودِ خداست.

براساس این مبنای باطل، دربارهٔ آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ گفته‌اند که: در این آیه، هم تشبیه است و هم تنزیه، و این دو باید با هم باشد و گرنه تنزیه به تنهایی نشانهٔ نابخردی و گستاخی است.

اینکه خداوند از جسم بودن، مرکب بودن، صورت بودن و در مکان و زمان خاص قرار داشتن، منزّه دانسته شود - به تنهایی - کافی نیست؛ زیرا این خود تشبیه و عین تحدید و تقیید است؛ زیرا وقتی از خدا چیزی نفی می‌گردد، محدود می‌شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنابراین، تنزیه از آنجا که به تحدید می‌انجامد، معنایی نادرست می‌باشد و تبیین صحیح این است که تنزیه و تشبیه با هم صورت گیرد.

پاسخ

پاسخ این است که این سخن بر مبنای سنخیت میان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است که نفی هر چیزی از خدا به محدود شدن او می‌انجامد، لیکن بر مبنای بینونت میان خدا و خلق - که ما آن را در جای خودش تبیین کرده‌ایم - چنین محذوری لازم نمی‌آید و دلایل عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که روشن می‌سازد ذات خدا از مخلوقات متباین و متمایز است.^۱

در تفسیری که به نام ابن عربی چاپ شده (و گفته‌اند اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است) آمده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

ای، کُلُّ الْأَشْيَاءِ فَانِيَةٌ فِيهِ هَالِكَةٌ، فلا شيءٌ يُمِثِّلُهُ في الشيئية والوجود؛^۲

«چیزی مثل خدا نیست» یعنی همه اشیا در او فانی و نابودند، چیزی وجود ندارد که با او در شیئیت و وجود، همانندی کند.

سخن ابن عربی در «فصوص الحکم» چنین است:

إِعلم - أَيْدِكَ اللهُ بَروحَ منه - أَنَّ التَّنْزِيَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْإِلَهِيِّ عَيْنُ التَّحْدِيدِ وَالتَّقْيِيدِ، فَالْمُنْزَهُ أَمَّا جَاهِلٌ وَأَمَّا صَاحِبُ سُوءِ أَدَبٍ. وَلَكِنْ إِذَا أَطْلَقَاهُ وَقَالَا بِهِ، فَالْقَائِلُ بِالشَّرَائِعِ الْمُؤْمِنِ إِذَا نَزَّهَ وَقَفَّ عِنْدَ التَّنْزِيهِ وَلَمْ يَزِرْ غَيْرَ ذَلِكَ فَقَدْ أَسَاءَ الْأَدَبَ وَأَكْذَبَ الْحَقَّ وَالرَّسْلَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَهُوَ لَا يَتَشَعَّرُ وَيَتَخَيَّلُ أَنَّهُ فِي الْحَاصِلِ وَهُوَ مِنَ الْفَائِتِ وَهُوَ كَمَنْ آمَنَ بِبَعْضٍ وَكَفَرَ بِبَعْضٍ؛^۳

۱. نگاه کنید به، کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» بحث‌های استاد سیدان در مدرسه آیت‌الله گلپایگانی، قم.

۲. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۲۲۸.

۳. فصوص الحکم: ۶۸.

خدا تو را به روحی از سوی خویش تأیید کند، بدان که: تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی، عین تحدید و تقید است، و تنزیه کننده یا جاهل است یا بی‌ادب. لیکن شخص جاهل و فرد بی‌ادب، آن‌گاه که تنزیه را بر خدا اطلاق کردند و بر زبان آوردند، آن که به شرایع الهی ایمان دارد وقتی خدا را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و جز آن را ندید، اسائه ادب کرد و خدا و پیامبران را ناآگاهانه برنتافت. او می‌پندارد که معرفتی به دست آورده است درحالی که شناخت درست را از دست می‌دهد و به منزله کسی است که به بعضی از کتاب خدا ایمان آورد و به بعض دیگر کفر ورزید.

و درجای دیگر می‌نویسد:

قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فَتَزَهُ، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فَشَبَّهَ. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فَشَبَّهَ وَنَسِيَ، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فَتَزَهُ وَ أَفْرَدَ^۱

خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تنزیه فرمود، سپس فرمود: «او شنوا و بیناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبیه کرد. خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تشبیه کرد و مثلی آورد، و آن‌گاه فرمود: «او شنوا و بیناست» پس تنزیه کرد [او را از نداشتن این صفت] و منحصر ساخت [این دو را به خدا].

ابن عربی، در این سخن، بیان می‌دارد که: اگر کاف را در ﴿کَمِثْلِهِ﴾ زاید بگیریم، مفاد آن تنزیه خداست (از اینکه برایش مثل و ماندی باشد) و مفاد جمله بعد، تشبیه می‌باشد (زیرا بر غیر خدا نیز این دو صفت اطلاق می‌شود).

و اگر کاف را در ﴿کَمِثْلِهِ﴾ زاید شماریم، در آن صورت، مفاد قسمت اول، تشبیه و تشبیه است (زیرا برای نفی مثلّیت از خدا، برای او مثل و دومی فرض شده

است)¹ و مفاد قسمت دوم، تنزیه و افراد می باشد (زیرا «سمیع» و «بصیر» به جهت تقدیم ضمیر، به خدا منحصر شد، و او از فقدان این دو صفت یا از مشارکت غیر با او در این دو صفت به نحو حقیقت، منزّه گشت).

بنابراین، آیه مذکور، دو تقریر دارد: با یک تقریر تشبیه است و با تبیین دیگر تنزیه.

آن گاه ابن عربی بیان می کند که اگر حضرت نوح مانند پیامبر اسلام به هر دو جهت تشبیه و تنزیه می پرداخت، قومش او را اجابت می کردند، لیکن نوح تنها تنزیه را ابلاغ کرد و قومش از او روی برمی گرداندند.

آنچه جامع میان تشبیه و تنزیه است «قرآن» می باشد نه «فرقان». نوح مانند پیامبر اسلام به این جامع، فرانخواند و به «جوامع الکلم» دست نیافت، به همین جهت قوم نوح در تشبیه ماندند و تنزیه را برنمی تافتند. انگشت هاشان را در گوش هاشان قرار می دادند و جامه هاشان را بر سر می انداختند تا سخن نوح را نشنوند. سپس ابن عربی می نویسد:

فلو أن نوحاً عليه السلام يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه فأنه سبّه و نَزّه في آية واحدة، بل في نصف آية؟²

اگر نوح، مثل لفظ این آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ را می آورد، قومش او را اجابت می کردند؛ زیرا [قرآن] در یک آیه خدا را تشبیه و تنزیه کرد، بلکه در نصف آیه، این کار صورت گرفت.

از همه این سخنان، روشن شد که برگرفتن مبانی مذکور در مسائل توحیدی، کار را به اینجا می رساند که آیه ای چون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ که از گویاترین

۱. قیصری در شرح فصوص (ص ۱۰۵۶) می گوید: و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، به جز وجوب ذاتی که فارق بین آن دو است.

۲. فصوص الحکم: ۷۰.

آیات در نفی تشبیه است و افزون بر دلایل عقلی، در روایات فراوانی به این آیه استشهاد شده است، برای اثبات تشبیه به کار گرفته شود!!

آری، براساس این مبانی موهوم است که گاه سخنان بس شگفتانگیز و حیرت‌آوری از بعضی عرفا و صوفی مسلکان بروز می‌کند؛ تا آنجا که دربارهٔ «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»^۱ - آنان که گفتند «الله» همان «مسیح» است، البته کافر شدند - اظهار می‌دارند که: کفر آنان بدان جهت بود که خدا را در صورت مسیح منحصر ساختند، درحالی که همه چیز و همه کس، صورت خداست.^۲

۱. سورة مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

۲. ممد الهمم (شرح فصوص الحکم): ۳۵۷.

آیه چهارم: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ...

قال الله تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ
قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ
وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

(سوره مائده (۵) آیه ۱۷)

کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلماً کافر شده اند.

بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش

و هر که را در زمین است، جلگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا

اختیاری دارد؟ فرمان روابی آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است از آن

خداست. هر چه بخواهد می آفریند، و خدا بر هر چیزی تواناست.

آیه مذکور در ارتباط با حضرت عیسی مسیح علیه السلام و دیدگاه غیر توحیدی مسیحیان نسبت به ایشان است و چون بنای قرآن بر شرک زدائی و کفرستیزی است، لذا از باب اهمیت موضوع و ابطال عقاید مسیحیت و دفع شبهاتی که ایجاد نموده اند در سوره های زیادی به شرح حال او و مادرش مریم و عقاید باطل عیسویان پرداخته و از جمله همین آیه از سوره مبارکه مائده اعلام کفر کسانی را می کند که مسیح پسر مریم را خدا گرفته اند.

عیسی در قرآن

برای پیامبر عظیم الشأن حضرت عیسی مسیح علیه السلام ویژگی های بسیاری در قرآن بیان شده که برخی از آنها اکتسابی و برخی دیگر اختصاصی و موهبتی است که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره نموده اند.^۱

خدای تعالی می فرماید:

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾؛^۲

مسیح پسر مریم فقط «فرستاده او» و «کلمه او» است که بسوی مریم افکنده، و «روحي» از جانب خداست.

۱. المیزان ۳: ۲۸۱ - ۲۸۲.

۲. سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

قرآن کریم او را یکی از پنج «پیامبر اولوا العزم» الهی معرفی می‌کند که صاحب شریعت و کتاب بوده‌اند، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾^۱ و در سوره آل عمران او را آبرومند در دنیا و آخرت و از مقربین می‌شمارد، ﴿الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾^۲.

و در سوره انعام او را در زمره صالحین معرفی می‌کند، ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾^۳.

معرفی عیسی توسط خودش:

عیسی علیه السلام خود را «بنده خدا» و «پیامبر او» نامیده و چنین می‌گوید: که خداوند مرا هر کجا باشم «مایه برکت» قرار داده و مرا به «نماز و زکات» [که دو تکلیف الهی بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نیکوکار به مادر» قرار داده «زورگو و سرکشم» ننموده:

﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾^۴

در پایان این معرفی، خداوند می‌فرماید: این است [ماجرای] عیسی پسر مریم [همان] سخن حقی که در آن شک می‌کنند، - آن‌گاه به سخن ناحقی - که عیسی فرزند خداست - اشاره فرموده - می‌گوید: خدا را نسزد که فرزندی بگیرد، منزّه است او، و در آیه پایانی این بخش از قول مسیح در عبودیت و بندگی پروردگار

۱. سوره شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۲. سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۳. سوره انعام (۶) آیه ۸۵.

۴. سوره مریم (۱۹) آیه ۳۰ - ۳۲.

عالمیان می‌فرماید: به حقیقت که خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را پرستید که این راه مستقیم است:

﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّهُ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ^۱؛

عیسی از نگاه مسیحیان

مسیحیان بعد از عیسی درباره او اختلاف کرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائی (المیزان: ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سورة آل عمران) به بیش از هفتاد فرقه تقسیم شدند و از میان آنها سه فرقه «ملکانیه»، «نسطوریه» و «یعقوبیه» بیشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئیات مسالک مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همت خود را متوجه شرک‌زدائی و پاک‌سازی عقاید غیرتوحیدی مسیحیان نموده است. مرحوم علامه پنج آیه از آیاتی که عقاید کفرآمیز و مشرکانه مسیحیان را در ارتباط با خداوند و عیسی مطرح نموده آورده چنین می‌فرماید:^۲

هَذِهِ الْآيَاتُ وَإِنْ اشْتَمَلَتْ بِظَاهِرِهَا عَلَىٰ كَلِمَاتٍ مُّخْتَلَفَةٍ ذَوَاتُ مَضَامِينٍ وَمَعَانٍ مُّتَّفَاوَةٍ وَلِذَلِكَ رُبَّمَا حُمِلَتْ عَلَىٰ اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِي ذَلِكَ كَمَذْهَبِ الْمُلْكَانِيَّةِ، الْقَائِلِينَ بِالْبُنُوَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَالنَّسْطُورِيَّةِ، الْقَائِلِينَ بِأَنَّ النُّزُولَ وَالْبُنُوَّةَ مِنْ قَبْلِ إِشْرَاقِ النُّورِ عَلَىٰ جِسْمِ شَفَافٍ كَالْبُلُورِ، وَالْيَعْقُوبِيَّةِ، الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ مِنَ الْإِنْقِلَابِ وَقَدْ انْقَلَبَ إِلَهُ سُبْحَانَهُ لَحْمًا وَدَمًا.^۳

این آیات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر کلمات مختلفی می‌باشد که دارای

۱. سورة مريم (۱۹) آیه ۳۴ - ۳۶.

۲. المیزان ۳: ۲۸۳.

۳. همان.

مضامین و معانی متفاوتی است، و به همین جهت در بسیاری موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بین مسیحیان شده است مانند:

ملکانیه: پیروان این مذهب بر این اعتقادند که عیسی علیه السلام حقیقتاً فرزند خداست [که لوازم و تالی فاسد این عقیده باطل مشخص است].

نسطوریه: پیروان این مذهب قائلند که نزول عیسی و بنوت (فرزندیت) او از ناحیه خداوند نه از نوع بنوت حقیقی، بلکه از قبیل اشراق نور بر جسمی شفاف همچون بلور است.

یعقوبیه: پیروان این مذهب باور دارند که حقیقت خداوندی منقلب به گوشت و خون شده و عیسی همان خداوند است که به صورت انسان ظهور پیدا کرده.

در میان فرق مسیحیت معاصر نیز سه فرقه متمایزند: پروتستان، کاتولیک و ارتدکس، و این سه، آیا همان سه فرقه گذشته‌اند؟ محتاج تحقیق است. و هر سه قائل به الوهیت مسیح و اینکه خدا همان مسیح بن مریم است می‌باشند (تعالی الله عما یَقُولُونَ غُلُوّاً کَبِیراً).

و از این سه فرقه خصوصاً کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها، موحد را مسیحی نمی‌دانند و اساس این عقیده جملاتی است که در انجیل یوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، کلمه بوده است و کلمه نزد خدا بوده و خدا همان کلمه است، و چون لفظ کلمه را بر مسیح اطلاق نمودند معنی عبارت که (الله هو الکلمه) باشد (الله هو المسیح) گردید و قرآن همین عقیده باطل مسیحیت را نفی کرده می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾^۱

یوحنا انجیل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراری که به او شد، نوشت (یعنی بعد از مسیح) و لذا قابل استناد نیست و غالب اناجیل چنین وضعی دارند و مسیح علیه السلام از این گفتار باطل و شنیع وحدت وجودی آنها بیزار است و

هماره دعوت به توحید و یگانگی پروردگار نموده.^۱

با توجه به آیات قرآن کریم، سه نکته مسلم است:

۱. جمعی از مسیحیان، عیسی را خدا می دانند، که حکم به کفرشان می شود: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾؛ کسانی که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است مسلماً کافر شدند، ﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ درحالی که مسیح علیه السلام فرمود: ای بنی اسرائیل، ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾؛ خدا را پرستید که پروردگار من و شماست. و آنها را از پایان کار مشرکین خبر داده می فرماید:

﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^۲؛

هرکس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست.

۲. یکی از عقاید انحرافی و باطل گروهی دیگر از مسیحیان این است که عیسی را فرزند خدا می دانند، آن چنان که قبل از آنها یهود «عزیر» را فرزند خدا می دانستند و قبل از آنها نیز اقوامی دیگر برای خدا فرزندان قائل بودند، در این رابطه قرآن می فرماید:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾^۳ و یهود گفتند:

عزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست....

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ

۱. نگاه کنید به تفسیر خسروی ۲: ۳۷۰.

۲. سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۳. سوره توبه (۹) آیه ۳۰.

مَرْيَمَ وَجِهَاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ^۱؛

بیاد آر آن گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه‌ای از جانب خود که نامش مسیح، عیسی پسر مریم است مژده می‌دهد، درحالی که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^۲؛

... درباره خدا جز [سخن] حق نگویید، مسیح، عیسی پسر مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده است و روحی از جانب اوست...

خداوند در شانزده جای قرآن تعمداً از حضرت عیسی با جمله «عیسی ابن مریم» یاد می‌کند تا جهانیان از جمله عیسویان بدانند که عیسی بشر است و از مادری به نام مریم متولد شده، پس نمی‌شود که اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون سایر ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهی، متولد شده‌اند، غذا می‌خورند، راه می‌روند، می‌میرند و... یعنی ویژگی‌های مخلوق را دارند. و اگر عیسی پسر خدا بود، می‌بایست خدا با او هم‌سنخ باشد و این به دلایل عدیده ممکن نیست.

خداوند منزّه از اتخاذ فرزند است

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ﴾^۳؛

گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است بلکه هرچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست، [و] همه فرمان‌پذیر اویند.

۱. سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۲. سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳. سوره بقره (۲) آیه ۱۱۶.

و نیز خود را این چنین تنزیه می فرماید:

﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾^۱؛

خدا را نسزد که از برای خود فرزندی اختیار کند، پاک و منزّه است او [از این نقیصه].

و در آیه دیگری می فرماید:

﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۲؛

خدا فقط معبود یگانه است، منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد، آنچه در آسمان ها و زمین است از آن اوست.

و همچنین در آیات بسیاری خود را از این نقص تنزیه فرموده.^۳

۳. و جمعی دیگر عیسی و جبرئیل را همکار و شریک خدا دانسته و قائل به سه خدائی شده و این شرکی است با ماهیت کفر، و خدا را یکی از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه می دانند که شرح آن خواهد آمد. ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^۴؛ کسانی که [به تثلیث یا سه خدائی قائل شده اند] گفتند: خدا سومین [از] سه [اقنوم] است، قطعاً کافر شده اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست... و سپس کافران آنها چنانچه توبه نکنند، آنها را عذابی دردناک خواهد گرفت.

۱. سوره مریم (۱۹) آیه ۳۵.

۲. سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳. سوره انعام (۶) آیه ۱۰۰؛ سوره توبه (۱۰) آیه ۳۱؛ سوره یونس (۱۱) آیه ۶۸؛ سوره نحل

(۱۶) آیه ۵۷؛ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۶ و سوره زمر (۳۹) آیه ۴.

۴. سوره مائده (۵) آیه ۷۳.

وحدت در تثلیث

تفسیر نمونه عقیده تثلیث مسیحیان را چنین بیان می‌کند:

خدایان سه گانه در عین تعدّد حقیقی، یکی هستند که گاهی از آن، تعبیر به «وحدت در تثلیث» می‌شود، و این همان چیزی است که در آیه فوق به آن اشاره شده که آنها می‌گویند: خدا همان مسیح، عیسی بن مریم بن مریم همان خداست، و این دو با روح القدس یک واحد حقیقی و در عین حال سه ذات متعدد را تشکیل می‌دهند. بنابراین هر یک از جوانب سه گانه تثلیث که بزرگ‌ترین انحراف مسیحیت است در یکی از آیات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شدیداً ابطال شده است.^۱

لذا این عقیده باطل به هر عبارتی از تعابیر ذیل گفته شود، کفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضرت عیسی»، «حلول خدا در عیسی»، «بروز خدا در عیسی». مرحوم طباطبائی پس از بیانی مختصر نسبت به عقاید سه فرقه مذکور می‌فرماید:

لكن الظاهر إن القرآن لا يهتم بخصوصيات مذاهبهم المختلفة، وإنما يهتم بكلمة واحدة مشتركة بينهم جميعاً وهو البنية وإن المسيح من سنخ الاله سبحانه وما يتفرع من حديث التثليث وإن اختلفوا في تفسيرها اختلافاً كثيراً...^۲.

ظاهراً قرآن اهتمامی نسبت به خصوصیات مذاهب مختلفه مسیحیت نداشته، بلکه اهتمام خود را منحصر نموده به مشترکات بین آن مذاهب و آن بحث ابن‌اللهی عیسی و سنخیت او با خدا و موضوع سه خدائی اب، ابن و روح القدس است که در تفسیر آن اختلاف بسیاری دارند (و خداوند پاسخ هر یک از این

۱. تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵.

۲. المیزان ۳: ۲۸۴.

ابطال را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسخ به این ادعای گروهی از مسیحیان که نسبت ابن‌اللهی حضرت عیسی را نسبت حقیقه ندانسته، می‌گویند این نسبت، نسبت تشریفیه است (یعنی از باب شرافت بخشیدن به عیسی، او را پسر خدا می‌نامند)، حاصل مطالعاتشان را در این زمینه پس از آوردن جملاتی از عیسی در انجیل متی و لوقا و یوحنا و نقل مذاکراتی بین او و مریم مجدلیه و یسوع و توما و فیلیپس،^۱ چنین می‌فرمایند:

ظواهر این اقوال (اقوال منقول از سه انجیل مذکور) با حمل آنها بر تشریفیه سازگار نیست و آنچه را در ارتباط با ابوت خدا و بنوت عیسی می‌گویند به نحو حقیقت می‌گویند.^۲

فخر رازی

بعضی از مفسران مانند فخر رازی چنین پنداشته‌اند که مسیحیان با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نکرده‌اند اگرچه حاصل مدعایشان همین است.^۳ در تفسیر نمونه آمده است که این سخن فخر رازی به خاطر عدم احاطه کافی او به کتب مسیحیت بوده است و گرنه منابع مسیحیت با صراحت مسئله وحدت در تثلیث را بیان داشته است.^۴

اقانیم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسی عقیده تثلیث و ابطالش پرداخته می‌فرماید:

۱. تمامی این مطالب را علامه از کتب عهد عریبه، طبع سال ۱۸۱۱ میلادی نقل می‌کنند.

۲. المیزان ۳: ۲۸۵.

۳. نگاه کنید به مفاتیح الغیب ۱۱: ۳۲۷ - ۲۳۸.

۴. نگاه کنید به تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵ - ۳۲۶.

حاصل آنچه به آن معتقد شدند (اگر چه نتیجه معقولی نیست) این است که حقیقت ذات یک جوهر واحدی است که برای آن سه اقنوم است (اقانیم ثلاثه) و مقصود از اقنوم: نحوه ظهور و بروز و تجلی چیزی است برای غیر، و صفت غیر از موصوف نیست و هر دو در عین دوگانگی وحدت دارند، و اقانیم ثلاثه عبارتند از: اقنوم الوجود، که همان اب یا خدای پدر است.

اقنوم العلم، که همان کلمه، یا عیسی بن مریم است.

اقنوم الحیات، که همان روح القدس است.

پس پسر که همان کلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش که همان اقنوم وجود می باشد به همراهی روح القدس که اقنوم حیات است، آمده. سپس علامه آیات عقیدتی مسیحیان و نسبت هایی را که قرآن به آنها می دهد آورده و نتیجه می گیرد که:

كَلْ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَىٰ مَعْنَىٰ وَاحِدٍ (و هو تثلیث الوحدة) هو المشترك بین جميع المذاهب المستحدثة فی النصرانیة^۱

همه این مفاهیم برگشتش به یک حدّ مشترکی بین مذاهب جدید مسیحیت است و آن «تثلیث الوحده» می باشد، یعنی خدایان سه گانه در عین تعدد حقیقی یکی هستند. و سپس از دو طریق مفصلاً به ابطال تثلیث می پردازند که ما در مقام طرح مبسوط آن نیستیم.

عیسی و مادرش إله نیستند

مسیح علیه السلام هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را که به او نسبت می دهند ادعا نکرده است، قرآن می فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا
مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا
تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَلَا تَكُنْ
عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾

و بیاد آر آن گاه که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفستی من و
مادرم را همچون دو خدا بجای خداوند بپرستید؟

گفت: منزهی تو، مرا نزیبد که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست
بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می دانستی. آنچه در نفس من است تو
می دانی و آنچه در نفس تو است من نمی دانم، چرا که تو خود دانای رازهای نهانی.
به آنان نگفتم مگر آنچه را به من فرمان دادی. [گفتم] که: خدا را بپرستید
که پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در میانشان بودم بر آنها گواه بودم
پس چون مرا برگرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هر چیز گواهی.
اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تواند، و اگر بر ایشان ببخشی، تو خود توانا و
حکیمی.

پس عیسی علیه السلام در محکمه عدل الهی با اعتراف به بندگی اش، خود را از
اتهامات وارده تبرئه می کند.

عیسی خبر از مرگ خود می دهد

آیه ذیل به نقل خود عیسی از سه ویژگی مخلوق (ولادت، وفات و برانگیخته
شدن) درباره او خبر می دهد:

﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾^۲؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزی که زاده شدم، و روزی که می میرم و روزی

۱. سوره مائده (۵) آیه ۱۱۶ - ۱۱۸.

۲. سوره مریم (۱۹) آیه ۳۳.

که برانگیخته می‌شوم.

در این آیه عیسی علیه السلام خبر از ولادت، مرگ و بعث خود می‌دهد و خداوند در بخشی از آیه مورد بحث از امکان هلاکت عیسی خبر می‌دهد.

﴿فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾؛

اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هر که در زمین است جملگی را هلاک کند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟

تولد و وفات یا هلاک دو ویژگی از خصیصه مخلوقی بشر است که این آیات از وجود چنین خصائصی نسبت به عیسی هم خبر می‌دهند. پس موجودی که خصایص مخلوق را دارد، چگونه ممکن است خالق، اله و معبود باشد. (تعالی الله عما یقولون).

حاصل این بخش:

در ارتباط با آیه مذکور این شد که نظریات انحرافی مسیحیان - که شگفت‌انگیز بود - به‌طور شفاف بررسی و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آیاتی ذکر شد.

تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه

شگفت‌تر از عقاید مسیحیت و جسورانه‌تر از آنان - که مسیح پسر مریم را خدا گفتند - قول بعض فلاسفه به تبعیت از عرفاء اصطلاحی، آن‌هم از نوع وحدت وجودیش می‌باشد، که عقیده و چکیده حرفشان این است:

آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، درست گفتند، کفرشان از این جهت نیست که چنین گفتند، بلکه کفرشان از این جهت است که خدا را در مسیح منحصر کرده گفتند: خدا مسیح و مسیح همان خدا است، درحالی که نه فقط عیسی خداست، که همه چیز خداست.

شرح این عقیده باطل عرفانی از عرفائی همچون ابن عربی را در کلام شارحین برجسته فصوص بررسی می‌نمائیم.

۱- شرح قیصری

ابن عربی: «فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحللول، وأنه هو الله بما أحيا به الموتى. ولذلك نُسيبوا إلى الكفر وهو السَّتر، لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى عليه السلام»

قیصری: (ای، فادی نظر بعضهم فيه إلى القول بالحللول، فقالوا: إنَّ الله حلَّ في صورة عيسى، فأحيا الموتى. وقال بعضهم: إنَّ المسيح هو الله. ولما ستروا الله بالصورة العيسوية المقيدة فقط، نسبوا إلى الكفر).^۱

ابن عربی می‌گوید: «بعضی در مورد عیسی قائل به حلول خداوند در عیسی شدند و بعضی گفتند عیسی خود خداست چون مردگان را زنده می‌کند، و بدین سبب نسبت داده شدند به کفر، به معنای پوشاندن، چه اینکه آنها پوشانده‌اند خدایی را که مردگان را زنده می‌کرد به صورت بشری عیسی».

قیصری: (پس نظر بعضی در مورد عیسی بر این قرار گرفته است که قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول کرده است در صورت عیسی، پس مردگان را زنده می‌کند، و بعضی دیگر گفتند: برآستی که مسیح همان خداست. و چون حقیقت خدایی را متعین در عیسی دیدند و آن را با صورت عیسوی فقط پوشاندند، منسوب به کفر شدند).

ابن عربی: «فقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله».

قیصری: (ای جمعوا بین الخطأ و الکفر، و هو ستر الحق بالصورة العيسوية، و بین

الخطأ، و هو حصر هوية الله في كلمة العيسوية. و المراد بقوله: «في تمام الكلام» (أي بمجموع قولهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ جمعوا بين الكفر والخطأ).^۱

قیصری: (یعنی جمع کردند بین کفر و آن پوشاندن حق است در صورت عیسوی و بین خطا، و آن حصر هویت الهی است در کلمه عیسوی. و اینکه گفت: «فی تمام الكلام»، یعنی به مجموع کلامشان که گفتند: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [براستی خداوند همان مسیح پسر مریم است] جمع نمودند بین کفر و خطا).

ابن عربی: «لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مریم»؛ نه به جهت اینکه گفتند او خداست و نه به خاطر کلامشان که گفتند او پسر مریم است.

قیصری: (لأنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صادق من حيث أن هوية الحق هي التي تعينت و ظهرت بالصورة العيسوية، كما ظهرت بصورة العالم كله، و قولهم: (المسيح بن مریم) ايضاً صادق، لأنه ابن مریم بلاشك لكن تمام الكلام و مجموعه غير صحيح، لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسي، و هو باطل، لان العالم كله غيباً و شهادة صورته، لا عيسي فقط).^۲

چه اینکه این گفتارشان که گفتند (او خداست) یا (خدا اوست) درست است از جهت اینکه هویت حق به صورت عیسی تعین و ظهور پیدا کرده، همچنان که به صورت همه عالم ظهور پیدا کرده و این گفتارشان که مسیح پسر مریم است، این نیز بلاشک درست است، لكن تمام کلام و جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ صحیح نیست، چون این جمله اسمیه، حق را محصور می کند در عیسای فقط و این باطل است. چه اینکه کل عالم از غیب و شهودش صورت حق است، نه عیسای فقط.

۱. همان: ۸۶۵.

۲. همان.

ابن عربی: «فعدلوا بالتضمین من الله من حيث أحيا الموتی إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: (ابن مریم) و هو (ابن مریم) بلا شك»
 قیصری: «من الله» متعلق بقوله: «فعدلوا» و (الباء) في قوله: «بالتضمین»
 بمعنی «مع». ای، فعدلوا من الله الى الصورة البشرية مع تضمينه فيها من
 حيث أنه إحياء الموتی، فقالوا: ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ و هو ابن مریم بلا
 شك، كما قالوا، لكن جعلوا الله في ضمن صورته، وهو القول بالحلول.^۱
 ابن عربی:

«آنها عدول کردند از خدا به سوی صورت بشریّه (عیسی) با قرار دادن خدا در
 عیسی به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دلیل» گفتارشان، ابن مریم و او،
 پسر مریم است بلاشک.

قیصری: «من الله» متعلق است به قول ابن عربی «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربی
 «بالتضمین» به معنای (مع) است. یعنی، آنها از خدا روی کردند به صورت بشری
 (عیسی) با این عقیده که خدا در ضمن این صورت بشری قرار دارد به دلیل اینکه
 مردگان را زنده می‌کند، پس گفتند مسیح فرزند مریم است. و او بلاشک پسر
 مریم است، همچنان که گفتند، لكن خدا را در ضمن صورت عیسی قرار دادند، و
 این عقیده به حلول است.

۲- شرح مؤید الدین جندی^۲

قال رضي الله عنه: «فأدّى بعضهم فيه» أي عند إحيائه الموتی «إلى القول
 بالحلول» يعني نسبوا الإحياء إلى الله حال حلوله في صورة عیسی «و آتاه هو

۱. شرح فصوص الحکم (قیصری): ۸۶۵ - ۸۶۶.

۲. شرح فصوص الحکمة. اثر مؤید الدین جندی (متوفی ۶۹۰). جهت اطلاع از شرح حال مختصر او
 نگاه کنید به مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر شرح قیصری ص ۴.

الله بها أحياء به الموتى، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر، لأنهم ستروا الله الذي أحيى الموتى بصورة بشرية عيسى، فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام». بعد قولهم: إِنَّ اللَّهَ هُوَ، وقال: «لا بقولهم هو الله» يعني: لم يكفروا بقولهم: إِنَّ اللَّهَ هُوَ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله في هوية عيسى بن مريم، ولم يكفروا بقولهم: إِنَّ اللَّهَ هُوَ محلاً لهوية عيسى على الله، إذ هوية عيسى مع هوية العالم كله هو الله المتجلى بوجوده الحق في جميع العالم أبداً، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هوية الله في صورة ابن مريم على التعيين.

قال رضي الله عنه: «فعدلوا بالتضمن من الله من حيث أحيى الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم: ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الإلهية للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا، بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم، لا أنهم جعلوا الصورة عين الحكم».

يعني رضي الله عنه: أنهم قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ففصلوا بين الصورة المسيحية المريمية وبين الله بالهوية، ولم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الألوهية القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهوية بين الصورة العيسوية وبين الحكم بحمل اللاهوت على الهوية، فاقتضت حصر الإلهية في عيسى بن مريم. قال - رضي الله عنه - : «بل جعلوا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم».

آی جعلوا الله بهويته موضوعا، و حملوا الصورة عليه فحدّثوا الهوية الإلهية و جعلوها محصورة في صورة الناسوت المعيّنة و هي غير محصورة، بل له هوية الكلّ، فجمعوا بين الكفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهوية الإلهية في عيسى، و بين الخطأ بأنّه ليس إلّا فيه - أي هي هي - هو لا غير، و قد كان هو عين الكلّ - و لا في البعض، بل مطلقا في ذاته عن كل قيد و إطلاق، كما عرفت؛^۱

شیخ می گوید: «پس بعضی در وقت نظاره زنده نمودن مردگان توسط عیسی عقیده شان درباره عیسی منتهی شد» به «قول به حلول» یعنی زنده گردانیدن مردگان را نسبت دادند به خداوند در حال حلول خدا در صورت عیسی علیه السلام و اینکه «به راستی عیسی همان خداست به سبب زنده نمودن مردگان، و به همین جهت است که به کفر، به معنی ستر و پوشاندن حق نسبت داده شدند چه اینکه آنها پوشانیدند خدای را که زنده کننده مردگان است در صورت بشری عیسی، لذا خدا می فرماید: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ پس جمع کردند بین خطا و کفر در جمله کامل ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾.

شیخ می گوید: «نه به خاطر گفتارشان که گفتند عیسی خداست» یعنی کافر نشدند به خاطر این گفتار شان که گفتند: به راستی خداوند اوست «و نه به خاطر گفتارشان که مسیح پسر مریم است» بلکه به سبب این که خداوند را محصور کردند در هویت عیسی پسر مریم کافر شدند. و کافر نشدند به جهت گفتارشان که گفتند: به راستی که خداوند اوست، به سبب حمل هویت عیسی بر خداوند، چه اینکه هویت و حقیقت عیسی به همراه هویت کل عالم، اوست همان خدای که به وجود حقش در جمیع عالم برای همیشه تجلّی نموده، همچنان که گذشت، و لکن کافر شدند به جهت توصیفشان هویت و حقیقت خدا را در صورت پسر

مریم به صورت تعیین.

آن‌گاه شیخ می‌گوید: «پس، از خداوند، متمایل شدند به عیسی به اینکه خدا را در صورت ناسوتی و بشری قرار دادند (چرا؟) از جهت اینکه إیحای مردگان می‌کرد و به سبب گفتارشان (که می‌گفتند: او) پسر مریم است در حالیکه بدون شک او پسر مریم است، پس شنونده خیال می‌کند آنها (عیسویان) الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را یعنی (الوهیت) را عین صورت قرار داده‌اند، در حالیکه این کار را نکرده‌اند بلکه حقیقت الهیه را ابتدا در صورت بشری که پسر مریم باشد قرار دادند و سپس جدا کردند بین صورت و حکم، نه اینکه آنها صورت را عین حکم قرار داده باشند.

یعنی آنها گفتند: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾، پس فرق گذاشتند بین صورت مسیح پسر مریم و بین خدا از جهت هویت و نگفتند: الله المسیح بن مریم، پس شنونده خیال می‌کند که آنها الوهیت قائم به ذات خداوندی را به صورت مسیح نسبت داده‌اند در حالیکه چنین نکرده‌اند، بلکه فرق گذاشتند در هویت بین صورت عیسوی و بین حکم به حمل لاهوت (خداوند) بر هویت عیسوی، و این، اقتضاء می‌کند محصور نمودن الهیت را در عیسی بن مریم.

شیخ می‌گوید: «بلکه هویت الهیت را ابتدا در صورت بشری که ابن مریم باشد قرار دادند» یعنی هویت الهی را موضوع، و محمول را صورت قرار دادند، پس محدود نمودند هویت الهی را و محصور نمودند این هویت را در صورت ناسوتی معین، در حالیکه آن هویت غیر محصوره است، بلکه برای اله است هویت کل (اشیاء) پس جمع کردند بین کفر (به اینکه خدا همین مسیح است و مستور نمودند هویت الهیه را در عیسی) و بین خطا (به اینکه اله، نیست مگر در عیسی یعنی هویت الهیه بما هو هویت الهیه، عیسی است نه غیر او، و به تحقیق الله عین کل اشیاء است نه در بعضی از اشیاء بلکه او در ذاتش مطلق است از هر قید و اطلاقی، آنچنان که دریافتی.

۳- ممد الهمم

استاد حسن زاده آملی بعد از نقل عبارت ذیل از ابن عربی:

«فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، و أنه هو الله بما أحيأ به من الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيأ الموتى بصورة بشرية عيسى».

«فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمن من الله من حيث أحيأ الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك».

چنین می‌نگارد:

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد) یعنی عیسی خداست که احیای موتی می‌کند و نسبت به کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می‌کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مريم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مريم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته‌اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مريم است راست گفته‌اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است؛ زیرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.
 پس کفر به معنای صورت عیسی علیه السلام مر هویت حق را راست است. اما جمله
 اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه (الله) در محکوم به
 (مسیح) می نماید باطل است.^۱

نتیجه

پس از بررسی دقیق این سه شرح، متأسفانه به نتیجه ای که قبلاً عرض شد
 می رسیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ
 الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسی را خدا
 خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسی
 خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست
 توجه بفرمائید به مطالبی از ممد الهمم:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم
 پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل
 شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر
 موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که
 به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قد رعنا می شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از
 صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

و جمله صفات را این چنین می‌دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می‌دان، و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلا الله.^۱ به عنوان تأیید آنچه به عرض رسید گوش دل بسپارید به کلام دو فیلسوف مسلم، علامه کم‌نظیر محمد تقی جعفری و شهید عالی‌مقام استاد مطهری که بر داشت نهایی خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان می‌فرمایند.

علامه جعفری می‌فرماید:

۱. اگر با عبارت مختصری ادا کنیم، باید بگوئیم: در نظر این عده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدری با پیچ و تاب و مفاهیم رمز آمیز و مهر و موم شده و اسلوب‌های مختلف بیان کرده‌اند که ناچار، مسئله از جنبه علمی و فلسفی سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولی عقلی و قلبی... و غیر ذلک مورد بررسی نمی‌توان قرار داد.^۲
۲. اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بی‌جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود، حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق العاده و تلاش‌های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده پردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی‌توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.^۳

۱. ممد الهمم: ۳۹ (مثال موم از عزیز الدین نسفی است).

۲. مبده اعلی: ۷۱.

۳. همان: ۷۲.

۳. و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم آن منفی، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادی‌ها) و یا سائر موجودات غیر از خدا (در نظر وحدتی‌ها) یا آنچه که هست اسمش خدا است (در نظر وحدتی‌ها) یا آنچه که هست اسمش ماده است (در نظر مادی‌ها) پس یک حقیقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقیقت است نظیر اختلاف الله، خدا، تاری، گاد، ... و غیره که فقط از ناحیه لفظ است و بس.^۱

۴. مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدء اعلى تقریباً دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص، و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.

ما ویژگی‌های دیگر این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می‌دهیم.

الف: از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می‌باشند.

ب: عبادات و تکالیف فقط وظایفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^۲ نیز استدلال کرده‌اند.

در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا واپسین نفس، خود را بدون تکلیف ندیده و تمامی عمر را عمل به شریعت خود نموده‌اند علاوه بر این، همین واصلین عظام به استثناء حالات تجسمی غالباً اعتراف به شک و جهل کرده‌اند، چنانکه بیان خواهد شد.

۱. همان: ۷۲.

۲. سورة حجر (۱۵) آیه ۹۹.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نامفهوم است چنانکه از مشاهیر این مکتب نقل شده است:

عقد الخلائق في الاله عقائداً و انا اعتقدت جميع ما اعتقدوه^۱

(خلائق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتی دارند و من به تمامی این اعتقادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقع‌اند. زیرا تمامی این مفاهیم اجزای مختلفی از خدا هستند....^۲

و اینک از استاد مطهری بشنوید:

عرفا همیشه مستی را - به آن معنا که خود می‌گویند - بر عقل ترجیح می‌دهند.

آنها حرف‌های خاصی دارد، توحید، نزد آنها معنای دیگری دارند، توحید آنها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می‌کند.

در این مکتب انسان کامل در آخر، عین خدا می‌شود، اصلاً انسان کامل حقیقی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود، از خودش فانی می‌شود و به خدا می‌رسد.^۳

ما در مباحثی مستقل حدوداً در ۲۵ جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و وجود اطلاقی) پرداختیم و در آنجا ادله آنها را مخدوش و مبانی باطل آنها را آشکار نمودیم.

۱. نگاه کنید به فتوحات مکیه (ابن عربی) ۳: ۱۳۲؛ فصوص الحکم: ۵ (تعلیقات ابوالعلاء عینی).

۲. مبدء‌اعلی: ۷۴.

۳. انسان کامل (شهید مطهری): ۱۲۶؛ مجموعه آثار شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

مبانی که برخلاف فطرت است و مثبت عقلی هم ندارد و از نظر عقل منفی است.^۱

و در فرمایشات علامه جعفری هم دقت نمودید که فرمودند از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت به کلی حجاب است. و آن گاه که از وحدتی‌ها سؤال می‌شود چه شد؟ در این مکتب که شما همه چیز را یک حقیقت می‌دانید پس کفر و کافر و مکفر معلوم نشد؟ می‌گویند: «طوراً و راء طور العقل»، یعنی با عقل این حقایق را نمی‌شود فهمید و با نسبت‌هایی همچون نمی‌فهمید و امثال ذلک رد می‌شوند.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد می‌خواهند بگویند حقیقت وجود یک چیز است و در واقع فرعون و موسی یکی هستند و چون رنگ تعیین گرفتند یکی شد موسی و دیگری فرعون. و چون هر یک از تعیین خود خارج شوند بیش از یک چیز نیستند. خوب این حرف‌ها اساس‌اش نادرست و مخالف صریح اصول وحی است لذا همیشه تاکید داریم لا اقل (العیاذ بالله) فرمایشات معصوم را هم در ردیف آراء بشری قرار داده سری هم به سخنان آنها بزنیم تا دچار این سیاه چاله‌ها و حفره‌های عمیق و وحشتناک اعتقادی نشویم.

ضمناً این جمله آقا حضرت امیر علیه السلام را هم در نظر‌تان باشد که همیشه فرموده‌اند به ما مراجعه کنید، خداوند مأموریت اخراج انسان‌ها را از ظلمات به سوی نور - به استناد آیه یکم سوره ابراهیم **﴿لُتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾** - به پیامبر اکرم محول فرموده. اینک به بیانات نورانی ذیل از نهج البلاغه دقت بفرمایید:

۱. به کتاب «سنخیت، عنیت یا تباین» (تقریرات دروس اعتقادی آیت الله سیدجعفر سیدان)، مراجعه شود. و سایر مباحث نامبرده شده در متن - إن شاء الله تعالی - به زودی چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمُ الَّذِينَ يُخْرِكُمُ حُكْمُهُمْ عَنْ عَلَيْهِمْ، وَصَنَتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لَا يُجَالِفُونَ الدِّينَ وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛^۱

همانا رستگاری را از اهل آن (اهل بیت پیامبر ﷺ) جستجو کنید، که به حقیقت آنها، حیات بخش دانش و از بین برنده نادانی هستند، تنها آنهایند که حکمشان شما را از علمشان و سکوتشان از منطقشان و ظاهرشان از باطنشان خبر می‌دهد، نه با دین خدا مخالفتی و نه در دین خدا با یکدیگر اختلافی دارند، دین در میانشان گواهی صادق و خاموشی گویاست.

آری، این بزرگواران کسانی هستند که در خلقت، اساس و رکن هستی، و مایه حیات، و ناظر و شاهد بر خلقت‌اند، علمی نیست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلکه آنها معدن همه خیراتند.

به حدیث ذیل توجه بفرمایید:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشَّيْعَةِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَقَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ فَمَكَّثُوا أَلْفَ ذَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَأَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَفَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَيُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَلَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا حَقَّقَ وَمَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ؛^۲

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

۲. اصول کافی ۱: ۴۴۱، حدیث ۵.

امام جواد علیه السلام به محمد بن سنان فرمودند:

(ای محمد! خدای تبارک و تعالی دائماً در یکتائیش تنها و منحصر به فرد بود. سپس محمد و علی و فاطمه علیهم السلام را آفرید و آنها هزاران دوران گذراندند، سپس خداوند تمامی اشیا را خلق فرمود و این بزرگواران را بر آفرینش تمام هستی شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جمیع هستی تکویناً فرض نمود و تمامی امور و شئون هستی و دخل و تصرف در آنها را به آنها واگذار نمود، پس حلال و حرام به دست آنهاست و هرگز اراده چیزی نمی‌فرمایند مگر آنچه را خدای تبارک و تعالی بخواهد.

آن‌گاه امام جواد علیه السلام فرمود: ای محمد این است حقیقت و خلاصه دیانتی که هر که بر آن پیشی گیرد و از آن جلو بیفتد از دین خدای خارج شده و هر کس از آن فاصله گرفته عقب بماند هلاک می‌شود و تنها آنهایی که همراه و ملازم این دین باشند به حقیقت و سعادت می‌رسند. پس ای محمد بن سنان از آن جدا مشو).
بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در این زمینه یعنی اعتصام به محمد و آل محمد علیهم السلام رسیده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و مراجعه نکردن به کلمات نورانی آن بزرگواران سزاوار نیست و بسی جفاست.

آیه پنجم:
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...

قال الله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا
الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾

(سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶)

آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گستراند؟
اگر خدا می خواست آن را ساکن می ساخت.
آن گاه خورشید را دلیلی بر آن سایه قرار دادیم؛
سپس (به آسانی یا) اندك اندك آن را سوی خود برگرفتیم.

بررسی واژه‌ها و تبیین آیه

﴿الْمَرَّة﴾ در اینجا - و نیز در جاهای دیگر قرآن - گاه به معنای «آلَمْ تَعْلَمْ» (آیا نمی‌دانید) است؛ و در معنای خودش نیز گاه دیدن با چشم مقصود است و گاه بینش بصیرتی و قلبی، و نیز ممکن است هر دو معنا مراد باشد.

﴿الْمَرَّة﴾ در اینجا یعنی آیا قدرت خدا را نمی‌نگری که... .

﴿الظِّلُّ﴾ معنای لغوی این واژه «سایه» است، در مفردات راغب - ذیل ماده

ظَلَّ - آمده است:

الظِّلُّ: ضِدُّ الصَّحْحِ، وَهُوَ أَعْمُ مِنَ الْفَيْءِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ: «ظِلُّ اللَّيْلِ» وَ «ظِلُّ

الْجَنَّةِ» وَ يُقَالُ لِكُلِّ مَوْضِعٍ لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ الشَّمْسُ: ظِلٌّ؛ وَ لَا يُقَالُ الْفَيْءُ إِلَّا لَمَّا

زَالَ عَنْهُ الشَّمْسُ.

وُيَعْبَرُ بِالظِّلِّ عَنِ الْعِزَّةِ وَالْمُنْعَةِ، وَ عَنِ الرَّفَاهَةِ؛^۱

ظِلٌّ: ضِدُّ خورشید (و نور آفتاب) است و از «فَيْءٍ» (سایه) اعم می‌باشد؛ زیرا گفته

می‌شود: «ظِلُّ شَبِّ» و «ظِلُّ بَهْشَت» و به هر جایی که نور خورشید به آن نرسد

«ظِلٌّ» گویند؛ و (لیکن) «فَيْءٍ» (سایه) به کار نمی‌رود مگر بر آنچه خورشید از آن

زایل شده (و غروب کرده) است.

از عزت و قدرت مندی (شکست ناپذیری) و از رفاه (و آسایش) نیز به واژه «ظَلّ» تعبیر می‌آورند.

لیکن براساس یک حدیث مقصود از آن، فاصله میان طلوع فجر تا طلوع خورشید می‌باشد. در تفسیر قمی از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمود:

الظَّلُّ ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس؛^۱

ظَلّ، میان طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

روشن است که امام علیه السلام نمی‌فرماید که منحصرأ مقصود از «ظَلّ» تنها فاصله زمانی بین سپیده‌دم و طلوع خورشید است، و آنجا که در حدیث، مطلب در مفهوم و معنایی ویژه منحصر نگردد و عبارت یا واژه ظرفیت تحمل معنایی را دارا باشد و آن معنا با تعالیم وحی (آموزه‌های قرآنی و حدیثی) ناسازگاری پیدا نکند، می‌توان دیگر احتمالات را نیز مطرح ساخت. از این‌رو می‌توان گفت مراد از «ظَلّ» سپیده‌دم تا طلوع خورشید، و یا مطلق سایه است.

توضیح اینکه برخی گفته‌اند: در جهان سه چیز وجود دارد؛ «نور»، «ظلمت» و «ظَلّ» معنای نور و ظلمت (تاریکی) روشن است، و مقصود از «ظَلّ» همان زمان پس از سپیده‌دم است که نه نور (و روشنائی) محض است و نه ظلمت (و تاریکی) مطلق و از پاکیزه‌ترین اوقات روز به شمار می‌آید؛ زیرا از تاریکی محض، طبع انسان نفرت دارد و هیچ چیز در آن دیده نمی‌شود، از سویی نور آفتاب هوا را گرم می‌سازد و چشم را می‌زند. به همین جهت است که بهشت به ﴿ظِلٌّ مُدَوَّدٌ﴾ (سایه‌ای مدام و پیوسته) توصیف شده است.^۲

۱. تفسیر قمی ۲: ۱۱۵.

۲. نگاه کنید به، تفسیر صافی ۴: ۱۷؛ در روایت دیگری - که در تفسیر قمی (ج ۱، ص ۹۹) آمده است - امام باقر علیه السلام در پاسخ مرد نصرانی فرمودند: زمان میان طلوع فجر تا طلوع خورشید از ساعات بهشت است؛ (بحار الأنوار ۴۶: ۳۱۴).

پس تا اینجا معنای آیه این است که: آیا نمی‌نگری که چگونه خدا سایه را می‌کشاند یا سپیده‌دم را می‌آفریند؟

این کار، نمایش قدرت الهی است که جهان بیکران و خورشید و سیاره‌ها را به گونه‌ای در فواصل معین قرار داد، که چنین پدیده‌هایی شکل می‌گیرد. بنابراین، ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ یعنی آیا قدرت خدا را نمی‌نگری؟ آیا آفرینش الهی را مشاهده نمی‌کنی؟

﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾؛ اگر خدا می‌خواست سایه را ثابت قرار می‌داد.

اگر خدا اجرام سماوی از جمله زمین، خورشید، ... را از حرکت باز می‌داشت، سایه ثابت می‌شد. کوتاهی و بلندی سایه و از بین رفتن آن - در خط استوا و آنجا که خورشید قائم و عمود بر زمین می‌تابد - ناشی از حرکت زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌باشد.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾؛ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم.

این دلیل بودن به دو جهت است:

۱. اگر خورشید - یعنی نور - نبود، سایه، مشخص نمی‌شد؛ از باب شناخت

چیزها با مفاهیم ضدشان، به وسیله نور، درمی‌یابیم که تاریکی و سایه چیست.

۲. تابع بودن و پیروی کردن سایه از خورشید که در طول روز سبب نوسان سایه می‌شود. در آغاز طلوع خورشید و هنگام غروب، سایه‌ها بلند است و هراندازه که به نیمروز نزدیک‌تر شویم سایه‌ها کوتاه‌تر می‌گردد، و به این وسیله زمان، و مقداری که از روز گذشته یا باقی مانده مشخص می‌گردد.

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾؛ سپس به آسانی و با سهولت (یا اندک‌اندک و به

آرامی) آن سایه را سوی خودمان قبض می‌کنیم [و از دیده‌ها پنهان می‌سازیم].

دلیل این آسانی نیز این است که ایجاد جهان هستی برای خدا زحمتی ندارد و

نگهداری آنها نیز او را خسته و درمانده نمی‌سازد ﴿وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾؛ حفظ آسمان و زمین خدا را به زحمت نمی‌اندازد.

در اینجا نکته شایان توجه، واژه ﴿إِلَيْنَا﴾؛ سوی ما، است. بسیاری از تفسیرها از این واژه گذشته‌اند و توضیحی نداده‌اند، لیکن در تفسیر صافی آمده است:

﴿ثُمَّ قَبْضَاهُ إِلَيْنَا﴾ أَي أَرْلَاهُ بِإِقْبَاعِ الشَّعَاعِ مَوْقِعَهُ. لَمَّا عَبَّرَ عَنْ إِحْدَاثِهِ بِالْمَدِّ -

بمعنی التَّسْيِيرُ^۲ - عَبَّرَ عَنْ إِزَالَتِهِ بِالْقَبْضِ إِلَى نَفْسِهِ، الَّذِي هُوَ فِي مَعْنَى الْكَفِّ...؛^۳

«سپس سوی خودمان قبض می‌کنیم» یعنی با واقع ساختن شعاع [و موقعیت زمین و] خورشید در جای خودش، سایه را از بین می‌بریم. از آنجا که از إحداثِ سایه به «مَدِّ» به معنای تسییر (سیردادن و گستردن) تعبیر آورد، از ازاله‌اش به قبض سوی خویش، تعبیر کرد که به معنای «کف» (جمع‌آوری و به هم ضمیمه کردن) است.

بنابراین، تعبیر ﴿إِلَيْنَا﴾ بدان جهت است که از بین بردن سایه (و جمع کردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان که ایجاد آن به اراده حضرت حق می‌باشد. به این ترتیب، بسیار روشن است که این آیه با بیانی رسا یک امر طبیعی جغرافیایی و نجومی را می‌نمایاند و هیچ گونه پیچیدگی در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمایش قدرت الهی است و توجه دادن بندگان به آفریدگار هستی از راه آثار و پدیده‌های آفرینش.

لیکن آن‌گاه که به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در این زمینه - بنگریم با

۱. سورة بقره (۲) آیه ۲۵۵.

۲. در متن تفسیر صافی «المدّ» - بمعنی التَّسْيِيرُ آمده است که ظاهراً اشتباه چاپی است زیرا «تیسیر» از ماده «یسر» می‌باشد که با «مدّ» (گستردن) همخوانی ندارد.

۳. تفسیر صافی ۴: ۱۸.

تفسیرها و تأویلها و سخنان بی‌اساس و دور از ذهنی روبه‌رو می‌شویم که هرگز با ظاهر آیه سازگاری ندارد، و نیز با اصول و حیانی و اعتقادات دینی در تنافی است. اکنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را می‌آوریم و قضاوت را بر عهده خودتان می‌گذاریم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

بعضی از بزرگان مکتب عرفان این آیه را به گونه‌ای نادرست براساس پیش فرض‌های ذهنی‌شان تفسیر کرده‌اند و معنایی را مطرح ساخته‌اند که با ظاهر آیه ناسازگار است و با مفهوم آن هیچ ارتباطی ندارد. البته روشن است که برداشتها و استنباط‌های گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاک‌ها و ضوابط خاص، هیچ اشکالی ندارد، قرآن دارای ظواهر، حقایق، لطایف و اشاراتی است که هرکس به‌اندازه ظرفیت و توان علمی‌اش می‌تواند به مراتبی از آنها دست یابد.

لیکن هر گونه تفسیری باید در قلمرو ویژه صورت گیرد و هر نوع تحمیل معنا و پیش ساخته‌های ذهنی بر آیات، خطا، و کاری بس خطرناک است.

بعضی از ملاک‌های مهم در این زمینه چنین است:

۱. آیه به گونه‌ای تحمّل معنای مطرح شده را دارا باشد.

۲. آیه مورد نظر، بر اساس حدیث معتبر، در معنایی ویژه انحصار نیابد.

۳. آن معنا یا تفسیری که ارائه می‌شود با مسائل قطعی و ضروری دین و دیگر

آیات قرآن و احادیث امامان علیهم‌السلام تنافی نیابد.

با توجه به این معیارها، می‌توان معنایی را به عنوان یک احتمال در آیه، مطرح ساخت و گرنه تحمیل افکار بر قرآن، همان تفسیر به‌رأی است که پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام به شدت از آن نهی کرده‌اند و هرکس چنین رویه‌ای را در تفسیر قرآن در پیش گیرد، خودش گمراه است و دیگران را گمراه می‌سازد و سرانجامی جز

دوزخ در پی ندارد.^۱ برای آنکه قلمرو برداشت‌های ناصواب از قرآن روشن گردد، نخست سخن برخی از آنان را می‌آوریم.

سخن ابن عربی^۲

متن سخن ابن عربی، در تفسیر این آیه، چنین است:

﴿أَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ﴾ بالوجود الإضافی.

إِعلم أَنَّ ماهِيَّاتِ الْأَشْيَاءِ وَ حَقَائِقَ الْأَعْيَانِ، هِيَ ظِلُّ الْحَقِّ وَ صِفَةُ عَالِيَّةِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ. فَمَدَّهَا، إِظْهَارُهَا بِاسْمِهِ النُّورِ الَّذِي هُوَ الْوُجُودُ الظَّاهِرُ الْخَارِجِي، الَّذِي يَظْهَرُ بِهِ كُلُّ شَيْءٍ وَ يَبْرُزُ كَتَمِ الْعَدَمِ إِلَى فُضَاءِ الْوُجُودِ؛ أَيْ الْإِضَافِي.

﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده (أي أم الكتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجود كل شيء فيها في الباطن و حقيقته) لا العدم الصرف - بمعني اللاشيء - فإنه لا يقبل الوجود اصلاً. و ما ليس له وجود في الباطن و خزانة علم الحق و غيبه، لم يُمكن وجوده أصلاً في الظاهر؛ و الإيجاد و الإعدام ليس إلا إظهار ما هو ثابت في الغيب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بكل شيء عليم.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا شَمْسَ الْعَقْلِ﴾ عَلَيْهِ أَي الظِّلُّ ﴿ذَلِيلًا﴾ يَهْدِي إِلَى أَنَّ حَقِيقَتَهُ

۱. روایت‌های بسیاری در نکوهش تفسیر به رأی در منابع شیعه و اهل تسنن آمده است از جمله در توحید صدوق: ۶۸؛ بحار الانوار ۸۹: ۱۰۷؛ سنن ترمذی ۴: ۲۶۸؛ حدیث ۴۰۲۲ - ۴۰۲۴؛ تفسیر

ثوری: ۶؛ جامع البیان (طبری) ۱: ۵۴؛ الجامع لأحكام القرآن (قرطبی) ۱: ۳۲.

۲. شایان توجه است که این سخن در تفسیر القرآن الکریم - که به نام وی چاپ شده است - آمده است، بسیاری براین باورند که این نسبت اشتباه می‌باشد و این تفسیر اثر ملا عبدالرزاق کاشانی است که از شاگردان با واسطه ابن عربی به شمار می‌رود.

غیر وجوده؛ و إلا فلا مغایرة بینهما فی الخارج، فلا یوجد إلا الوجود
فَحَسْب؛ اذ لو لم یُمْکِن وجوده لما کانَ شیئاً فلا یَدُلُّ علی کونه شیئاً غیر
الوجود إلا العقل. ﴿ثُمَّ قَبْضُناَ إِلَیْنا﴾ یافنائہ ﴿قَبْضاً یَسیراً﴾ لَأَنَّ کُلَّ ما
یَفْنی مِنَ الموجودات - فی کل وقت - فهو یسیر بالقیاس إلى ما سَبَقَ،
وَسَیَطْهَرُ کُلُّ مقبوض، عما قلیل، فی مظهر آخر. والقَبْضُ دلیلٌ علی أَنَّ
الإفناء، لیس إعداماً محضاً، بل هو منع عن الإنتشار فی قبضته، الّتی هی
العقل الحافظ لصورته وحقیقته أزلاً وأبداً؛^۱

«آیا پروردگارت را نمی‌نگری که چگونه سایه را کش داد» به وجود اضافی.
بدان که ماهیات اشیا و حقایق اعیان، سایه حق و صفت عالم بودن وجود مطلقاند.
از این رو، گسترش ماهیات، آشکار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوری که،
همان وجود ظاهری خارجی می‌باشد و به آن اسم، هر چیزی آشکار می‌گردد و
عدم، به فضای وجود اضافی بروز می‌یابد. «اگر خدا می‌خواست سایه را ساکن
می‌ساخت»؛ یعنی در عدمی که خزانه وجود او است ثابت قرار می‌داد (یعنی ام
الکتاب و لوح محفوظ، که باطن و حقیقت هر چیزی در این دو جا محفوظ است)
نه در عدم محض - به معنای لاشیء (هیچ چیز) - زیرا عدم صرف، هرگز وجود
را نمی‌پذیرد (و بر نمی‌تابد).

و آنچه در باطن و خزانه علم حق و غیب آن، وجود ندارد، هرگز امکان ندارد در
ظاهر وجود یابد. ایجاد چیزی جز آشکار ساختن آنچه در غیب ثابت است،
نیست و اعدام چیزی جز پوشیده داشتن آن، نمی‌باشد.
و اوست ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

«آن‌گاه قرار دادیم» خورشید عقل را «بر او» یعنی بر سایه «دلیلی» که هدایت
می‌کند به اینکه حقیقت آن [سایه] غیر از وجودش می‌باشد.

وگر نه در خارج میانشان مغایرتی نبود و تنها وجود یافت می شد و بس؛ زیرا اگر وجودش امکان نداشت، چیزی نبود. پس تنها عقل است که دلالت می کند آن چیزی جز وجود است.

«سپس آن را سوی خودمان برگرفتیم» به فانی و نابود ساختنش به «قبضی آسان»؛ زیرا [این تحول که] هر آنچه از موجودات - در هر زمان - فانی می شوند و از بین می روند، در قیاس با آنچه بر آنها گذشته، آسان و اندک است؛ و هر مقبوض (و گرفته شده ای) اندکی بعد، در مظهری دیگر آشکار می شود. و قبض (و گرفتن) دلیل بر این است که إفناء (و نابودسازی) إعدام محض نیست، بلکه إفناء، منع از انتشار [چیزی می باشد که] در قبضه اوست، که همان عقلی می باشد که - در آزل و أبد - نگه دارنده صورت و حقیقت آن است.

همچنین ابن عربی در باب ۶۹ فتوحات (در ذیل شرایط نماز جمعه) از این آیه سخن به میان می آورد و می نویسد:

قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ ثُمَّ قَالَ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ فَأَمَرْنَا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَالنَّظَرُ إِلَيْهِ مَعْرِفَتُهُ وَلَكِنْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَدَّ الظِّلَّ وَهُوَ إِظْهَارُهُ وَجُودَ عَيْنِكَ فَمَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّةٍ ذَاتِهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَ إِنَّمَا نَظَرْتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَحَدِيَّةٍ فَعَلِهِ فِي إِيجَادِكَ فِي الدَّلَالَةِ وَهُوَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فَإِنَّهَا لَا تَجُوزُ لِلْمُفْرَدِ فَإِنَّ مِنْ شَرَطِهَا مَا زَادَ عَلَى الْوَاحِدِ فَمَنْ رَاعَى هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ الْإِلَهِيَّةَ قَالَ بِصَلَاتِهَا قَبْلَ الزَّوَالِ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالنَّظَرِ إِلَى رَبِّهِ فِي هَذِهِ الْحَالِ وَالْمُصَلِّيُ يُنَاجِي رَبَّهُ وَ يُوَاجِهُهُ فِي قِبَلَتِهِ. وَالصَّامِرُ فِي عَلَيْهِ يَطْلُبُهُ أَقْرَبَ مَذْكُورٍ وَهُوَ الظِّلُّ وَ يَطْلُبُهُ الْإِسْمَ الرَّبِّ وَإِعَادَتَهُ عَلَى الرَّبِّ أَوْجَهَ فَإِنَّهُ بِالشَّمْسِ صَرَبَ اللَّهُ الْمَثَلِ فِي رُؤْيِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَّمْسَ بِالظَّهِيرَةِ أَيَّ وَقْتِ الظُّهْرِ.

وَأَرَادَ عِنْدَ الْإِسْتِواءِ بِقَبْضِ الظِّلِّ فِي الشَّخْصِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لِعُمُومِ النُّورِ
ذَاتِ الرَّائِي وَهُوَ حَالُ قَنَائِهِ عَنْ رُؤْيَةِ نَفْسِهِ فِي مَشَاهِدَةِ رَبِّهِ.

ثم قال: ﴿ثُمَّ قَبْضُنَا إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ وهو عند الاستواء ثم عاد إلى مداه
بدلوك الشمس وهو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهدة كما عرفه الأول قبل
المشاهدة والحال الحال قال إن وقت صلاة الجمعة بعد الزوال لأنه في هذا
الوقت ثبتت له المعرفة بربه من حيث مداه الظل.

وهنا تكون إعادة الضمير من ﴿عَلَيْهِ﴾ على الرب أوجه فإنه عند الطلوع
يعاين مد الظل فينظر ما السبب في مداه فيرى ذاته حائلة بين الظل و
الشمس فينظر إلى الشمس فيعرف من مداه ظله ما للشمس في ذلك من
الأثر فكان الظل على الشمس دليلا في النظر وكان الشمس على مد الظل
دليلا في الأثر.

ومن لم ينتبه لهذه المعرفة إلا وهو في حد الاستواء^١ ثم بعد ذلك بدلوك
الشمس عاين امتداد الظل من ذاته قليلا قليلا جعل الشمس على مد الظل
دليلا. فكان دلوكها نظير مد الظل وكان الظل كذات الشمس فيكون
الدلوك من الشمس بمنزلة المد من الظل.

فالْمَوْثُرُ في المد إنما هو دلوك الشمس والمظهر للظل إنما هو عين الشمس
بوجودك فقام وجودك في هذه المسألة مقام الألوهة لذات الحق لكونه ما
أوجد العالم من كونه ذاتا وإنما أوجده من كونه إلها.

١. عبارت در مأخذ به همین صورت آمده است: «و من لم ينتبه لهذه المعرفة إلا وهو في حد
الاستواء»، لكن اشتباه به نظر می رسد و صحیح آن چنین است: «و لم ينتبه لهذه المعرفة إلا من
هو في حد الاستواء».

فانظر يا ولي مقام ذاتك من حيث وجودك تر ما أشرف نسبته فوجودك وجود الحق إذ الله ما خلق شيئاً إلا بالحق وبميل الشمس عنك يمتد ظلك فهي معرفة تنزيه جعل ذلك دليلاً لتعتقده فإن الشمس تبعد عنك وكلما بعدت عنك نبهت أنك لست مثله ولا هو مثلك إلا أن يحجبك عن رؤيتها فهو التنزيه المطلق الذي ينبغي لذات الحق.

كما أنه في طلوعها وطلبها إياك بالإنقاء إلى الاستواء تشرق ظلك شيئاً بعد شيء لنعلمك أن بظهورها في علوها تمحوك و تفنيك إلى أن لا تبقي منك شيئاً من الظل خارجاً عنك وهو نفي الآثار بسببك ولهذا لم تشرع الصلاة عند الاستواء لفناء الظل فلمن ذا الذي يصلي أو إلى من تواجه في صلاتك والشمس على رأسك؛^۱

خداوند متعال فرمود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾؛ آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ سپس فرمود: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^۲؛ آن گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم.

به ما امر نمود سوییظ نظر کنیم، و نظر کردن سوی او شناخت اوست، لکن از آن جهت که سایه را گستراند، و آن، آشکار نمودن وجود توست. پس در این مقام از جهت احدیت ذاتش به او نظر نمی کنی، بلکه فقط از جهت احدیت فعلش در ایجاد تو - در دلالت - سوییظ می نگری، و آن [احد بودن فعل الهی مانند] نماز جمعه است که برای منفرد جایز نیست، چون از شرائط آن بیش از یک نفر بودن است. پس کسی که این معرفت الهی را رعایت نموده، قائل به جواز نماز جمعه قبل از زوال شده است، چرا که بنده مأمور به نظر جانب پروردگارش در این

۱. فتوحات مکیه (۴ جلدی) ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹.

۲. سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

حال است، و نماز گزار با پروردگارش مناجات می کند و در قبله اش با او روبه رو می گردد.

نزدیک ترین مرجع - که سایه باشد - ضمیر در ﴿عَلَيْهِ﴾ را تقاضا می کند، چنانچه اسم «رَبِّ» نیز چنین تقاضایی دارد، و برگشت ضمیر به «رَبِّ» بهتر است.

زیرا خدا، دیده شدنش در قیامت را به خورشید مَثَل زد و بر زبان پیامبرش فرمود: پروردگارتان را - بدان خورشید هنگام ظهر - می بینید. مراد خدا از قبض سایه در شخص، هنگام استوا است که نور در آن وقت ذات بیننده را فراگیرد، و آن هنگام فَنای او از دیدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگاه فرمود: ﴿ثُمَّ قَبْضَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾؛ سپس آن [سایه] را اندک اندک سوی خود بازمی گیریم. و این در وقت استوا است. با میل خورشید پس از زوال، دوباره سایه را گستراند. پس گسترش سایه را - بعد از مشاهده - بیان نمود چنان که نخست - قبل از مشاهده - آن را معرفی کرد، و حال [بعد از مشاهده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [کسی که این را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسته است، زیرا معرفت پروردگار - از جهت گسترش سایه - در این وقت برایش پابرجا می گردد. در اینجا بازگشت ضمیر ﴿عَلَيْهِ﴾ به «رَبِّ» وجهه تر است، زیرا هنگام طلوع خورشید، انسان گسترش سایه را می بیند و در جستجوی سبب آن بر می آید، پس مشاهده می کند که ذاتش بین سایه و خورشید حائل است، پس به جانب خورشید نظر می کند و از گسترش سایه، به اثر خورشید در آن پی می برد، زیرا - در نظر - سایه دلیل بر خورشید است، و - در اثر - خورشید دلیل بر گسترش سایه است؛ و کسی به این معرفت می رسد که در حد استوا باشد. سپس با میل خورشید [از حد استوا]، گسترش سایه را از ذات خود کم کم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار می دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابر این میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشید و آشکار کننده سایه - به وجود تو - عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت برای ذات حق شده است؛ چون خدا عالم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال ای دوست، مقام ذات را از حیث وجودت بنگر! خواهی دید که چه نسبت والایی دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزی را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشید از تو سایهات گسترده شود، و این شناختی از سر تنزیه است که آن را دلیلی قرار داد تا به او معتقد شوی، زیرا خورشید از تو فاصله گیرد و هر قدر از تو دور می شود آگاهی می نماید که تو مثل او نیستی و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیه مطلق شایسته ذات حق است.

چنانچه خورشید با طلوعش و رساندن به حد استوا کم کم سایهات را محو می کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت می کند تا آنجا که سایه ای از تو باقی نگذارد، و این نفی آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام استوا - به جهت فنای سایه - جایز نشده است، زیرا برای چه کسی [هنگام استوا] نماز می خواند یا در نمازت به جانب کی روی آوری در حالی که خورشید بالای سر توست.^۱

۱. ظاهراً چون شیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسیده و از این مطلب غافل شده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمی شود.

سخن ابن عربی در فصوص الحکم

ابن عربی دربارهٔ اینکه جهان هستی «ظِلّ الله (سایه خدا)» است، چنین می‌نویسد:

إِعْلَمْ، أَنَّ الْمَقُولَ عَلَيْهِ «سَوَى الْحَقِّ» أَوْ مُسَمًّى الْعَالَمِ، هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ كَالظِّلِّ لِلشَّخْصِ، وَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ؛ وَهُوَ عَيْنُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ إِلَى الْعَالَمِ... .
فَمَحَلُّ ظُهُورِ هَذَا الظِّلِّ الْإِلَهِيِّ - الْمُسَمًّى بِالْعَالَمِ - إِنَّمَا هُوَ أَعْيَانُ الْمُمْكِنَاتِ، عَلَيْهَا امْتَدَّ هَذَا الظِّلُّ؛ فَتَدْرُكُ مِنْ هَذَا الظِّلِّ بِحَسَبِ مَا امْتَدَّ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُودِ هَذِهِ الذَّاتِ، وَلَكِنْ بِاسْمِهِ النُّورِ وَقَعَ الْإِدْرَاكُ؛^۱

بدان که ماسوای حق یا عالم، نسبت به حق مانند سایهٔ شخص می‌باشد. و عالم سایهٔ خداست، و این «ظِلّ الله» عین نسبت وجود به عالم است... .
محل ظهور سایهٔ الهی - که عالم نامیده می‌شود - همین اعیان ممکنات است که سایهٔ الهی بر آنها امتداد یافت و به اندازه‌ای که این ذات بر آن امتداد یافته، این سایه درک می‌شود، لیکن این ادراک به اسم نور اوست.

وی آن‌گاه پس از سخنانی، به آیهٔ ۴۵ سورة فرقان می‌پردازد، و می‌گوید:

فَمِنْ حَيْثُ هُوَ ظِلٌّ لَهُ يُعْلَمُ، وَ مِنْ حَيْثُ مَا يُجْهَلُ مَا فِي ذَاتِ ذَلِكَ الظِّلِّ مِنْ صُورَةِ شَخْصٍ مَنِ امْتَدَّ عَنْهُ يُجْهَلُ مِنَ الْحَقِّ؛ فَلِذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ الْحَقَّ مَعْلُومٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ وَ مَجْهُولٌ لَنَا مِنْ وَجْهِهِ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾^۲، أَيِ يَكُونُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ. يَقُولُ مَا كَانَ الْحَقُّ لِيَتَجَلَّى لِلْمُمْكِنَاتِ حَتَّى يَظْهَرَ الظِّلُّ فَيَكُونَ كَمَا بَقِيَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ الَّتِي مَا ظَهَرَ لَهَا عَيْنٌ فِي الْوُجُودِ.

۱. فصوص الحکم: ۱۰۱ - ۱۰۲؛ شرح فصوص الحکم (قیصری): ۶۹۱ - ۶۹۳.

۲. سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^١ وهو اسمه النور الذي قلناه ويشهد له الحس؛ فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم (بعد عدم) النور.

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾^٢ وَإِنَّا قَبَضَهُ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ ظَلَمَ، فمنه ظَهَرَ وإليه يُرْجَع، وإليه يُرْجَع الأمر كله، فهو هو لا غيره. فوجود الأكوان عينُ هويّة الحق لا غيرها.

فكل ما ندركه (تدركه) فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هويّة الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصّور فيه، هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصّور اسم الظل، كذلك لا يزول عنه - باختلاف الصور - اسم العالم أو اسم سوي الحق.

فمن حيث احدى كونه ظلاً هو الحق، لأنّه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصّور هو العالم....

وإذا كان الأمر علي ما ذكرته لك، فالعالم مُتَوَهَّم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال؛ أي خيّل لك أنه امر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس متّصلاً بالشخص الذي امتدّ عنه، (و) يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الإتصال؛ لأنّه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته.

فأعرِف عينك و مَنْ أَنْتَ و ما هويتك و ما نسبك إلي الحق، و بما أَنْتَ حق و بما أَنْتَ عالم و سوي و غيرٌ و ما شاكل هذه الألفاظ. و في هذا يتفاضل (تفاضل) العلماء، فعالم (بالله) و أعلم. فالحق بالنسبة إلي ظلّ خاص،

صغیر و کبیر، و صاف و اصفی؛ کالنور بالنسبة إلى حجابہ عن الناظر فی الزجاج یَتَلَوْنَ بلونہ، و فی نفس الأمر، لا لون له و لکن هکذا تراه^۱

پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیة نهفته در این ظل مجهول است، حق نیز مجهول است. از این رو می‌گوییم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است.

«آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشید، و اگر می‌خواست آن را ساکن می‌ساخت».

یعنی بالقوه در ظلمت عدم و عالم غیب مطلق قرارش می‌داد [لکن او نخواست که ظل ساکن باشد]. خدا [در بخش اخیر] می‌فرماید: سزاوار حق نبود که برای ممکنات تجلی یابد مگر با آشکار ساختن ظلّ (و سایه) [اگر خدا ظلّ را هویدا نمی‌ساخت]، این ظلّ (و سایه) مانند دیگر ممکناتی که وجود خارجی عینی‌شان پدیدار نشد [ناپیدا] بود.

«آن‌گاه شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم» (ظلی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور است) و این دلیل بر ظلّ، که شمس است، اسم نور خداست (که پیش از این گفتیم) و سایه حسّی شاهد آن است؛ زیرا با از بین رفتن نور، سایه‌ها هیچ‌گونه وجود خارجی ندارند.

«سپس آن ظلّ را (که وجود اکوان است) سوی خود به‌طور آسان و سهل قبض کردیم» خدا آن را سوی خود قبض کرد؛ زیرا آن سایه‌اش هست، از او ظهور یافت و به سایش بازگشت؛ و همه امور سوی او باز می‌گردد، پس سایه، اوست و غیر او نیست؛ و وجود هستی عین هویت حق است نه جز آن.

پس آنچه را که ادراک می‌کنیم و درمی‌یابیم، وجود حق است در اعیان ممکنات؛ از این حیث که [این مُدرک‌ها] هویت حق‌اند [عین] وجود حق می‌باشند و از این نظر که صورت‌های گوناگون دارند، اعیان ممکنات‌اند.

بنابراین، چنان‌که با اختلاف صورت‌ها، اسم «ظَلّ» (سایه) از آن زایل نمی‌شود، همچنین به اختلاف صورت‌ها، اسم «عَالَم» یا نام «سَوای حق» از آن برداشته نمی‌شود. از جهت اَحَدِیَّت (یکپایی) سایه بودنش، همان حق است - زیرا حق واحد اَحَد می‌باشد - و از جهت کثرت صورت‌ها، همان عالم....

حال که امر چنین است که برایت یادآور شدم، پس عالم، پنداری است که وجود حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیالت آمده که عالم امر زائدی است که به خود استوار می‌باشد و از [وجود] حق بیرون است درحالی‌که در واقع چنین نیست. آیا به‌طور حسی نمی‌نگری که سایهٔ شخص - که از او امتداد یافته - به او متصل می‌باشد و محال است این اتصال انفکاک یابد و جدا شود؛ زیرا انفکاک و جدایی چیزی از ذاتش استحاله دارد و نشدنی است.

پس عین [و ذات] خود را بشناس و اینکه تو که هستی؟ هویت چه می‌باشد؟ و نسبت به حق چیست؟ به چه چیز تو [خود] حق می‌باشی؟ و به چه چیز تو عالم و غیر و سَوای [ذات] حقی؟ (و مانند این الفاظ).

در این شناخت است که علما از یک‌دیگر برتری می‌یابند، یکی عالم بالله است و دیگری اعلم. حق نسبت به سایه ای خاص کوچک است و نسبت به دیگری بزرگ، نسبت به یکی صاف (و روشن) است و نسبت به دیگری صاف‌تر (و روشن‌تر) مانند نور که نسبت به حجابش از ناظر در شیشه به رنگ آن شیشه است و در واقع رنگی ندارد، لیکن تو آن را این چنین می‌بینی.

سخن ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا (که در نهایت در بحث توحید با نظر ابن عربی پیوند می‌یابد

و یکی می شود و بر آن پای می فشارد) درباره هستی این است که جهان خلقت سه مرحله دارد:

۱. مرحله صرف الوجود و غیب مطلق که هیچ اسم و رسمی ندارد و به اشاره در نمی آید.

۲. مرحله وجود منبسط که از آن تعبیرهای مختلفی شده است؛ مانند «حقیقت پیامبر اسلام ﷺ»، «الحقُّ المخلوقُ به»، «حقیقة الحقایق»، «اصل عالم» و...

مقصود از «وجود منبسط» وجودی است که در همه امکانات و ماهیات سریان می یابد و به تكثر ماهیات اعتباری، متكثر می شود (آسمان، زمین، درخت، عقل، نفس...) اسم های مختلف به اعتبار ماهیات گوناگون است و گر نه یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.

۳. مرحله سوم، ماهیات مختلفی اند که آنها را به نام درخت، زمین، انسان، ... می شناسیم؛ هر چند همه آنها اعتبارات ذهنی اند و حقیقت آنها همان وجود منبسط است که به اشکال مختلف در آمده است.

بنابراین، تنها یک حقیقت است که برایش سه مرتبه قائل شده اند و به عبارت دیگر همه آنها شئون و حالت های همان حقیقت واحد می باشند و تعینات او به شمار می روند؛ زیرا وجود منبسط جلوه ای از همان حقیقت واحد است.

براین اساس، بیان شده است که در آیه ﴿الَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^۱ — آیا ندیدی که پروردگارت چگونه «ظل» را کش داد و گستراند — مقصود از ﴿مَدَّ الظِّلَّ﴾ یعنی سریان آن وجود منبسط؛ و اینکه می فرماید ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ یعنی مرحله صرف الوجود یا مرتبه اول. پیداست که برای این معنا هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی نداریم، هر چند که اصل این مبنا نیز نادرست است و اشکالاتی دارد.

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنین است:

في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة.

إِعلَم أَنَّ للأشياء في الموجودية، ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد

بقيد؛ وهو المسمى - عند العرفاء - بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات

الأحدية، وهو الذي لا إسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك...

فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره...

المرتبة الثانية: الوجود المتعلق بغيره، وهو الوجود المقيد بوصف زائد و

المنعوت بأحكام محدوده؛ كالقول والنفوس والأفلاك والعناصر و

الركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات

الخاصة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه علي سبيل

الكلية بل علي نحو آخر...

فإنه حقيقة منبسط علي هياكل الممكنات وألواح الماهيات، لا ينضبط في

وصف خاص، ولا ينحصر في حد معين؛ من القدم والحدوث، والتقدم و

التأخر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية،... والتجرد والتجسم.

بل هو بحسب ذاته - بلا انضمام شيء آخر - يكون متعيناً بجميع التعينات

الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب

ذاته وأنحاء تعيناته وتطوّراته.

وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمان، والحق المخلوق به (في عرف

الصوفية) وحقيقة الحقائق.

و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدّة بالماهيات؛ فيكون مع القديم قديماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الاعتبار يتوهم انه كلي و ليس كذلك.

و العبارات عن بيان انبساطه علي الماهيات و اشتماله علي الموجودات، قاصرة الإشارات إلّا علي سبيل التمثيل و التشبيه؛ و بهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل و الإشارة إلّا من قبل آثاره و لوازمه، ...^۱

در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجودات تعین یافته و حقایق خاصه.

بدان که اشیا در موجودیت سه مرتبه دارند:

مرتبه نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیر خودش اصلاً تعلقی ندارد و وجودی که مقید به هیچ قیدی نمی باشد. و این همان وجودی است که نزد عرفا به هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدیت نامیده می شود؛ و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلقی نمی گیرد...

پس او غیب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبه دوم: وجود متعلّق به غیر می باشد، و آن وجود مقید به وصف زاید و موصوف به احکام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات (چون انسان، چهارپایان، درخت، جماد و دیگر موجودات خاص).

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلق است که فراگیری اش به گونه کلی نیست، بلکه به گونه ای دیگر است...

برای اینکه آن وجود، حقیقتی منبسط بر پیکره ممکنات و صفحه ماهیات است که به هیچ وصف خاصی در نمی آید و در هیچ حدّ معینی (چون قدم و حدوث، تقدم و تأخر، کمال و نقص، علّیت و معلولیت... تجرد و تجسم) منحصر نمی گردد.

بلکه او به حسب ذاتش - بدون انضمام چیزی دیگر - متعین به تمام تعینات وجودی و تحصنات خارجی می‌باشد، بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطورات او برانگیخته می‌شوند.

او اصل عالم، فلک حیات، عرش رحمان، «الحق المخلوق به» - به اصطلاح صوفیان - و حقیقت الحقایق است.

او در عین وحدتش - به تعدد موجودات متحد با ماهیت - متعدد می‌شود. پس، با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. وبه این اعتبار توهم می‌شود که کلی است، درحالی که چنین نیست. عبارات از بیان انبساطش بر ماهیات و فراگیری‌اش بر موجودات، ناراسته است مگر به گونه تمثیل و تشبیه؛ و به این (بیان) از وجودی که به تمثیل و اشاره - جز از جانب آثار و لوازمش - در نمی‌آید، ممتاز می‌شود.

ملا صدرا در جای دیگری می‌نویسد:

فَكَمَا وَفَّقَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ الْإِطْلَاعَ عَلَى الْهَلَاكِ السَّرْمَدِيِّ وَ
الْبَطْلَانِ الْأَزَلِيِّ لِلْمَاهِيَّاتِ الْإِمَكَانِيَّةِ وَالْأَعْيَانِ الْجَوَازِيَّةِ، فَكَذَلِكَ هَدَانِي رَبِّي
بِالْبُرْهَانِ النَّيِّرِ الْعَرَشِيِّ إِلَى صَرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مِنْ كَوْنِ الْمَوْجُودِ وَالْوُجُودِ
مُنْحَصِرًا فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَا
ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَلَا لَيْسَ فِي دَارِ الْوُجُودِ غَيْرُهُ دَيَّارٌ وَكَلِمَا يَتَرَأَى فِي عَالَمِ
الْوُجُودِ أَنَّهُ غَيْرُ الْوَاجِبِ الْمَعْبُودِ فَإِنَّهَا هُوَ مِنْ ظُهُورَاتِ ذَاتِهِ وَتَجَلِّياتِ صِفَاتِهِ
الَّتِي هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ عَيْنُ ذَاتِهِ.

کَمَا صَرَّحَ بِهِ لِسَانُ بَعْضِ الْعُرَفَاءِ بِقَوْلِهِ «فَالْمَقُولُ عَلَيْهِ سِوَى اللَّهِ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ
الْمُسَمَّى بِالْعَالَمِ، هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ، فَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ»^۱

چنان که خدای متعال - به فضل و رحمتش - مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان ازلّی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاه ساخت، همچنین با برهان نیرِ عرشی به راه راست هدایت کرد که «موجود» و «وجود» در حقیقت واحد شخصی منحصر است، او شریکی در موجود بودن حقیقی ندارد و در واقعیتِ عینی، دومی برای او نمی باشد و در دار وجود جز او دیار نیست.

و هر آنچه در عالم وجود به نظر می آید که غیر آن واجب معبود است، تنها از ظهورات ذات و تجلیات صفاتش - که در حقیقت عین ذاتش است - می باشد؛ چنان که بعضی از عرفا به این سخن تصریح کرده اند و گفته اند: «ما سواى خدا یا غیر او یا آنچه عالم نامیده می شود، نسبت به خدای متعال مانند سایه است نسبت به شخص، پس ماسواى خدا سایه خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربی را - که پیش از این گذشت - می آورد، آنگاه می گوید:

فهذا حکایة ما ذَهَبَتْ إِلَيْهِ العرفاءُ الإلهيون والأولیاءُ المحققون؛^۱

این سخن، حکایتِ عقیده ای است که عرفای الهی و اولیای محقق به آن گرویده اند.

بیان بعضی از معاصرین

آقای حسن زاده آملی در کتاب «ممد الهمم» به شرح عباراتِ ابن عربی می پردازد، که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود.^۲

ابن عربی: از آن جهت که عالم، ظلّ حق است معلوم است؛ شارح: پس حق هم به همین مقدار معلوم است.

۱. همان، ص ۲۹۴.

۲. بنگرید به، ممد الهمم: ۲۴۲ - ۲۴۳.

ابن عربی در معنای ﴿وَلَوْ شَاءَ جَعَلْنَاهُ سَاكِناً﴾^۱: یعنی در حق، بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: یعنی در عالم غیب و غیب مطلق، لکن او نخواست که ظلّ ساکن باشد.

قرآن: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾^۲؛

شارح: سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم (ظلی که اعیان ممکنات است، و نور وجود را شمس نامید؛ زیرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾^۳؛

شارح: سپس قبض کردیم این ظلّ را (که وجود اکوان است). افزون بر این، خود ایشان نیز بیانی دارد. دربارهٔ اینکه عالم سایهٔ خداست، می‌نویسد:

نسبتِ خلق به حق، از نسبتِ ظلّ به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است؛ زیرا

که «ظلّ» چیزی است و «شخص» چیز دیگر. اما موج - که خلق است - عین

همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقتِ دریا آب است.^۴

و در پانویس معنای آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلْنَاهُ سَاكِناً﴾^۵ را

این گونه توضیح می‌دهد:

«ظلّ» به یک معنا، زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر، عالم وجود است.

مگر می‌شد حقیقتِ عالم بدون سایه - یعنی موجودات - باشد؛ زیرا «لو» به معنای

«اگر نشدنی» است و ظهور شیء بی‌مظهر نمی‌شود. حق تعالی، ذات الهیه در

۱. سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ممد الهمم: ۲۳۷.

۵. سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

«ظلال» است که [به] وسیله «ظلال» خود را نشان می‌دهد.^۱

و در ذیل عنوان «بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان» چنین می‌نگارد:

عارف، به برهان صدیقین «وجود» می‌بیند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر - که به ظاهر کثرت‌آور است - مقهور در وحدت و تدلیات صرفه‌اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجَلّی و مُجَلَّاهم نیست، و اگر عارف گوید «امکان» یعنی وجودات، ربط محض به قیّم و قیوم خودند. خلاصه، حکیم و منطقی، امکان استعدادی در «ماده» و دیگر امکانات را «جهات در نسبت» می‌گیرند و عارف، امکان را وجودات متکثره، که ربط محض‌اند و جز واجب نیستند.

و چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» برای سرگرمی است.^۲

ایشان در ذیل عنوان «بحثی در وحدت وجود» برای روشن شدن مباحث کتاب، سخنانی از اساتید فن را در بیان وحدت وجود می‌آورد، به نقل از نسفی در «کشف الحقایق» می‌نویسد:

بدان که اگر کسی از «موم» صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسمی دیگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر «موم» چیز دیگر موجود نیست؛ و این جمله اسمی - که پیدا آمده - آسامی «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدِ رعنا می‌شناسم^۳

۱. ممد الهمم: ۲۴۲ (پانویس).

۲. همان، ص ۱۰۷.

۳. همان، ص ۳۹.

و در «فصل حکمة امامیة فی کلمة هاروئیة» آنجا که ابن عربی بیان می کند که موسی به امر توحید از هارون داناتر بود و می دانست که گوساله پرستان - در واقع - جز خدا را نمی پرستند؛ و جهت عتاب موسی به هارون برای آن بود که چرا شرح صدر ندارد و حق را در هر چیزی بلکه عین هر چیزی نمی بیند، می نویسد:

پس جمیع عبادت ها، عبادت حق تعالی است، و لکن «ای بسا کس را که صورت راه زد»...

غرض شیخ در این گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و دیگر ژبّر و رسائلش - بیان آسار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرند، هر چند به حسب نبوت تشریع، مقرر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت؛ چنان که انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند.^۱

چگونگی نگرش به عالم

نگاه به عالم، در مکتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولی و صعودی

بر اساس این نگرش، یک سوی عالم قوس نزول است (که از خدا شروع می شود و هستی تنزل می یابد و به عالم خاکی و ماده می رسد) و سوی دیگر آن قوس صعود می باشد (که حرکت تکاملی از عالم ماده سوی همان حقیقت مجرد و نامتناهی و بی اسم و رسم است).

برخی از معاصرین درباره این دیدگاه - پس از بحث هایی - می گوید:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده ایم:

۱. عالم هاهوت ۲. عالم لاهوت ۳. جبروت

۴. ملکوت ۵. ناسوت ۶. کون جامع

(وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است).

آیه پنجم: الم تر إلى ربك كيف مد الظل * ۱۶۵

و خلاصه کلام، قوس نزول، از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱ ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می‌کنیم، و می‌رسیم به مرحله عقل و مرحله کامل آنکه فنا در ذات حق است.

و دیگر فاصله بین حق و او نیست، جایی که پیغمبر اکرم ﷺ می‌رسد و جبرئیل می‌گوید: «رو رو من حریف تو نیّم»^۲.

البته در اینجا باید توجه داشت که مقصود از آیه ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۳ براساس بیان امام علی علیه السلام این است که: ما ملک خدا هستیم و به سوی خدا باز می‌گردیم (یعنی به محکمه عدل الهی).

آیه ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۴؛ بازگشت شما به سوی خداست، آن‌گاه خدا شما را از کارهایی که انجام دادید، آگاه می‌سازد، این معنا را تأیید و روشن می‌سازد.

بیان استاد شهید مطهری

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب «انسان کامل» در بیان توحید مکتب اهل عرفان می‌نویسد:

توحید آنها «وحدت وجود» است... در این مکتب، انسان کامل - در آخر - عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست.^۵

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۲. درس‌هایی از نهج البلاغه (آیت الله منتظری)، درس ۳۵.

۳. سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۴. سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵ مضمون این آیه در آیات فراوانی هست؛ مانند آیه ۶۰ و ۱۶۴ سوره انعام، آیه ۸ سوره عنکبوت، آیه ۱۵ سوره لقمان و ...

۵. انسان کامل: ۱۲۶؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

پیداست که این بیان، همان حرکت تکاملی از قوس نزول و عالم ماده سوی قوس صعود است.^۱

ب) نگرش مجموعی (کل نگر)

در دیدگاه مجموعی، کل عالم به عنوان یک مجموعه نگریسته می‌شود و همه چیز (دریا، موج، حُباب و...) جلوه‌های یک حقیقت‌اند، و در دارِ وجود، جز «ذات» نیست که به گونه‌ها و حالت‌ها و صورت‌های مختلف درآمده است، دیگر چیزها - همه - وهم و خیال‌اند،^۲ چکیده این نگرش، همین بیت است که می‌گوید:

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدر عنا می‌شناسم

دیوان شاه نعمت الله ولی، آکنده از اشعاری است که این معنا را می‌رساند.

عشق و عاشق و معشوق همچو موج و حباب و دریا شد
نظری کن که غیر یک شیء نیست گر چه اندر ظهور اشیا شد
غیرتش، غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

۱. شایان ذکر است که: هدف استاد مطهری در کتاب یاد شده تبیین نظریات مکاتب مختلف در باره انسان کامل است و در مقام ردّ و قبول نمی‌باشد.

۲. در این راستا، شواهد فراوانی وجود دارد، در کتاب «روح مجرد» (سید محمد حسین تهرانی): ۱۹۱ - ۱۸۹ «حرکت تکاملی در قوس صعودی و فنای در ذات، با بیانی دیگر آمده است. و نیز در کتاب‌های «پژوهشی در نسبت دین و عرفان» [در صفحه ۲۸۰ این کتاب، نویسنده اذعان می‌دارد که: «دین و عرفان دو تاست؛ این عرفان مصطلح چیزی است و عرفان، چیزی دیگر است». نیز مؤلف - که از اساتید برجسته است - در مصاحبه‌اش می‌گوید: «آنچه که در این عرفان است اگر بخواهیم به دین تحمیل کنیم، باید بدانیم که تحمیل به دین است؛ و اگر بخواهیم کار تحمیلی انجام بدهیم، من می‌توانم این مطالب را با کتاب موش و گربه، تحمیل کنم»]، «عیار نقد» (اثر دکتر یحیی یشربی) و «کلید بهشت» (اثر قاضی سعید قمی) و کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» (اثر سید قاسم علی احمدی)، می‌توان به آگاهی‌های شایان توجهی در این زمینه دست یافت.

اساس این بحث‌ها و این گونه برداشت از آیه مورد نظر - که مقصود از «ظلّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است - ناشی از پذیرش اصالة الوجود و تشکیک در وجود و عرفان ابن عربی و قول به وجودِ سنخیت میان خالق و مخلوق می‌باشد.

در جای خودش ما ثابت کرده‌ایم که «اصالتِ وجود» وحی منزل نمی‌باشد و مسئله‌ای اختلافی است، صدها سال فیلسوفان اسلامی به «اصالت ماهیت» قائل بودند، ملاصدرا - خود - نیز در آغاز، اصالت ماهیت را پذیرفت و سپس تغییر عقیده داد. (در این زمینه به زودی بحث گسترده‌ای خواهیم داشت.)

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که عرفان حقیقی و عرفان ناب اسلام، از این عرفان اصطلاحی متمایز است، و قرآن و احادیث و ادعیه، چنین عرفانی را بر نمی‌تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، این سخنان، پذیرفتنی نمی‌باشد.

اینکه حقیقت بسیط [واجب متعال] با صرف نظر از تعین، همه چیز است و با لحاظ تعین و تقید، هیچ کدام از آنها نمی‌باشد، افزون بر تناقضی که میان صدر و ذیل آن وجود دارد، با تعالیم وحی ناسازگاری دارد که می‌فرماید: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباینست دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالم، همسان نمی‌باشد. در ذات مقدس حق، وجوب وجود، عین ذات حق است درحالی که در مخلوقات، عدم وجوب وجود، عین ذاتشان می‌باشد؛ و این دو («وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود») با هم متناقض‌اند و دو حقیقت جداگانه به شمار می‌روند.

و همچنین دو تقریری که برای عالم شده، نادرست است؛ نه هستی و موجودات آن، نزول و صعود می‌یابد و نه همه مخلوقات، طورها و شئون واجب متعال - و یک حقیقت - می‌باشند. مخلوق و ممکن، هرگز در خالق و حضرت حق فانی نمی‌شود، مرز میان آفریدگار و آفریده شده همواره محفوظ است، فنا واند کاک بنده در خدا، سخن یاوه‌ای بیش نیست.

آری اینکه از قدیم گفته‌اند:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَاعَالَةٍ زَائِلٌ

و مانند این سخنان، بیان‌گر فَنای دنیا و گذرِ ایام می‌باشد و این حقیقتِ روشن که در برابر خدا دیگر موجودات، چیزی به حساب نمی‌آیند. این سخن را همه کس می‌فهمد و نیاز به برهانِ تَبَرُّعی ندارد!

اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود

اساس برداشت ناصواب از آیه

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^۱ پذیرش اصالتِ وجود است و قائل شدن به

وجود اطلاق (نه تشکیکی) و اینکه در جهان تنها یک وجود است و بس، و دیگر چیزها همه سایه آن وجودند و از خود اصالتی ندارند.

از این رو، ناگزیر باید در اینجا این مسئله را روشن سازیم که اصالت با ماهیت است یا اصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مترتب شده است؛ تطورات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است که اصالتِ ماهیت و اصالتِ وجود، هر کدام قائلانی دارند و ملاصدرا خود نیز در آغاز به اصالتِ ماهیت قائل بود و بزرگانی چون میرداماد^۲، سهروردی^۳، قاضی سعید قمی، ابوالحسن جلوه، علامه سمنانی - که در عصر ما می‌زیسته و در علوم عقلی و نقلی تبحر دارد و شخصیتی بسیار جامع و نخبه است - اصالتِ ماهیت را می‌پذیرند.

افزون بر اختلاف در اینکه آیا در هر چیز، ماهیتِ اصالت دارد و وجود امر اعتباری است یا به عکس، این بحث مطرح می‌باشد که: آیا وجودات با هم متباین‌اند یا وجود واحد است؟ و به فرض واحد باشد، این وحدتِ اطلاق است یا

۱. سورة فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲. نبراس الضیاء : ۷۸ - ۷۹.

۳. نگاه کنید به اسفاراربعه: ۱؛ ۳۹؛ حکمت اشراق سهروردی (دکتر سید یحیی یربلی): ۹۴.

تشکیکی می‌باشد؟^۱

در کتاب «آموزش فلسفه»^۲ آمده است:

پیش از فارابی تقریباً همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت، دور می‌زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصل ماهیت می‌شد؛ و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی برگرایش به اصل وجود به چشم نمی‌خورد... شیخ اشراق (سهروردی)... می‌کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند... صدر المتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی مطرح ساخت و آن را پایه‌ای برای حل دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید:

«من خودم نخست، قائل به اصل ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می‌کردم، تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی‌بردم».^۳

او قول به اصل وجود را به مشائین و قول به اصل ماهیت را به اشراقیین نسبت می‌دهد، ولی با توجه به اینکه موضوع اصل وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده، به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته‌بندی کرد و... قول به اصل وجود را از ویژگی‌های مکتب مشائنی و قول به اصل ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد.

به فرض اینکه این گروه‌بندی هم صحیح باشد، نباید فراموش کرد که اصل

۱. در این زمینه، نگاه کنید به کتاب «عارف و صوفی چه می‌گویند؟». در این اثر، بحث‌های دقیق و ارزشمندی به نگارش درآمده است و مؤلف (آیت‌الله میرزا جواد آقا تهرانی) با تحقیقاتی عالمانه و ژرف، به واکاوی این مسئله می‌پردازد و جهات مختلف را در آن بررسی می‌کند. و نیز نگاه کنید به کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود» نوشته فاضل ارجمند سید قاسم علی احمدی.

۲. آیت الله مصباح یزدی.

۳. نگاه کنید به، أسفار ۱: ۴۹.

وجود از طرف مشائین هم به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده‌اند که با اصالتِ ماهیت سازگارتر است.^۱

بنابراین می‌توان اظهار داشت که:

اولاً: با توجه به اینکه اصالت وجود، در گذشته، به صورت مسئله مستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بیان کاملی از مفهوم آن وجود نداشت، به آسانی نمی‌توان فلاسفه را دست‌بندی کرد و اصالتِ وجود را از ویژگی‌های مشائیان دانست.

ثانیاً: به فرض، این تقسیم‌بندی درست باشد باید به این نکته توجه کنیم که اصالت وجود از سوی پیروان مشائیان به گونه‌ای مطرح شد که جایگاه خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل مسائل فلسفی روشن گردد، درحالی که خود مشائیان در بیشتر موارد مسائل را به گونه‌ای طرح و بیان کرده‌اند که با اصالتِ ماهیت سازگار می‌باشد.

ثالثاً: اصالتِ وجود به مشائیان نسبت داده شده است، درستی و نادرستی این نسبت باید به‌طور دقیق واکاوی و بررسی شود.

حکمای مَثَاء به تباین وجودات قائل‌اند، و این تباین با اصالتِ ماهیت سازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بیانات گوناگون و تبلیغات علمی زیادی که شده است گاه بعضی چنین می‌پندارند که اصالتِ ماهیت، مفهومی بی‌بنیاد و سخن بیهوده‌ای است! این دسته از افراد غافل‌اند از اینکه شخصیت‌های بزرگ و مشهوری به اصالتِ ماهیت قائل‌اند و حتی خود ملاصدرا - که بنیان‌گذار اصالتِ وجود و نظریه‌پردازِ آن به شمار می‌رود - در آغاز (و در مدتی مُعتنا به از عمرش) قائل به اصالتِ

ماهیت بود و به شدت از آن دفاع می‌کرد. از شهید مطهری نقل شده است که: ملاصدرا زمانی که بر اصالتِ ماهیت اصرار می‌ورزید، بر این باور بود که همه حکمای پیش از وی به اصالتِ ماهیت قائل بوده‌اند؛ و آن‌گاه که به اصالتِ وجود گرایید، بیان داشت که همه حکمای پیشین اصالتِ الوجودی‌اند.^۱

خامساً: بعضی گفته‌اند: ملاصدرا در بررسی‌های عرفانی به این مطلب رسید که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد و همان است که طورهای گوناگون می‌یابد و به شئون مختلف درمی‌آید، از این‌رو در صدد بنیانی برای آن برآمد و در این راستا اصالتِ وجود و دیگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد.^۲

نکته شایان توجه این است که این گونه بحث‌ها تنها جنبه تاریخی ندارد که مربوط به گذشته باشد، بلکه هم‌اکنون نیز دسته‌ای - که برخی از آنان از شخصیت‌های معروف‌اند -

چنین گرایش‌هایی دارند و در کتاب‌هاشان می‌نویسند و به خود می‌بالند!

از آنجا که این مسئله با اعتقادات پیوند می‌یابد، اهمیت آن دو چندان می‌گردد، و به عنوان مسائل اعتقادی اختلافی - که مورد ابتلاست - باید جایگاه و درستی یا نادرستی آن ارزیابی و روشن شود.

بنابراین می‌گوییم:

با صرف نظر از اینکه نهایتِ حقایق فراوان جهان هستی به کجا می‌انجامد و با این باور که ما سوفسطائی نیستیم که همه چیز را پندار و خیال بدانیم (بلکه می‌دانیم که حقایقی وجود دارند) درباره هرچیز، دو امر به ذهنمان می‌آید و به تحلیل آن می‌پردازیم؛ یکی جنبه چستی آن است و دیگری جنبه هستی‌اش.

وقتی می‌گوییم: «آب هست»، «آسمان وجود دارد»، «انسان موجود است»،

۱. نگاه کنید، تقریرات شرح منظومه (استاد مطهری)، اثر آیت‌الله شیخ محمدتقی شریعت‌مداری ۱: ۴۵.

«عقل هست»... در عالم خارج تنها یک چیز وجود دارد که همان آب، آسمان،... می باشد.

پس آنچه در خارج هست شیء مرکبی نیست که از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشد (گرچه ممکن است آن موجود خارجی دارای اجزا و عناصری باشد، که خود بحث دیگری است).

همین موجود خارجی «آب» در ذهن ما از دو نظر شایان توجه است:

۱. آب بودن (ماهیت) ۲. موجودیت و هستی آن (وجود).

در اینجا این پرسش مطرح است که آیا این شیء خارجی، نخست و به طور ذاتی، مصداق آب است یا مصداق هستی (وجود)؟

اگر پاسخ دهیم که این شیء اولاً و بالذات «آب» است، متها آبی که جاعل جعل کرده است،^۱ می گوییم: این آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... که اینها (ثابت، حاصل، کائن، موجود و...) همه، مفاهیم انتزاعی اند. در این صورت، ما به اصالت ماهیت قائلیم؛ زیرا بر این باوریم که پس از جعل (و آفرینش) این چیزها، وجود به آنها اطلاق می شود. خداوند نخست، آب، آتش، عقل و... را می آفریند آن گاه ما می گوییم:

«آب موجود است»، «آتش هست»، «عقل وجود دارد» و...

اطلاق وجود - در این صورت - بر موضوع خارجی به اعتبار ماهیتی است که تحقق دارد؛^۲ زیرا اگر «وجود» اصل باشد معنای «آب موجود است» و... این می شود که «وجود موجود است» درحالی که این معنا به ذهن هیچ کس خطور نمی کند.

و اگر در پاسخ بگوییم: آنچه در خارج می باشد «وجود» است و از این وجود، ما ماهیت را انتزاع می کنیم، و به اعتبار مراتب و تعینات این وجود خارجی می توانیم ماهیات مختلفی را انتزاع کنیم، قائل به اصالت وجود شده ایم.

۱. آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

۲. وقتی می گوییم: «آب موجود است»، بدین معناست که «آب» در خارج تحقق دارد.

سخن قاضی سعید قمی

مرحوم قاضی سعید قمی از شخصیت‌هایی است که در علوم مختلف عقلی و عرفانی و کلامی، مهارت دارد.

وی که به اصالتِ ماهیتِ قائل است در کتاب «کلید بهشت» می‌نویسد:

مخفی نماند که به اتفاق کافۀ عقلا، اعم و اجلای مفهومات یعنی بدیهی‌ترین جمیع معلوماتِ تصویری دو امرند، که اظهر از آنها هیچ مفهوم دیگری نیست، یکی «شیء» است که در لغتِ فارسی تعبیر از آن به «چیز» می‌کنند و یکی «وجود» است که آن را به زبان فارسی «هستی» می‌گویند.

و این دو امر را - از غایتِ بداهت - همه کس می‌دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنا محتاج به معلم نیست.^۱

در این سخن، قاضی سعید قمی بیان می‌دارد که دو مفهوم برای همه روشن است؛ یکی چیستی شیء و دیگری هستی آن، هیچ کس برای دانستن این دو، به معلم نیاز ندارد، حتی اطفال نیز معنای چیستی و هستی را می‌دانند و در محاوراتشان به کار می‌برند.

و همین دو معنا، مبنای تعلیم و تعلّم بیشتر امور، بلکه همه امور نظری‌اند تا آنجا که بر ایجاب و سلب مقدم می‌شوند.

زیرا اینکه پاسخ داده شود که چیزی هست یا نیست، متوقف بر این است که شخص آن چیز را فهمیده باشد.

در تقدّم این دو چیز بر دیگر امور بدیهی، هیچ اختلافی نیست. خلاف در این است که کدام یک بر دیگری مقدم است؟ بعضی گفته‌اند «شیء» مقدم است، و بعضی دیگر گفته‌اند «وجود» اظهر و مقدم می‌باشد.

تحقیق در این معنا می‌طلبد که دریابیم کدام یک از این دو «اصل»‌اند. هر

کدام که اصل باشد همان مقدم می‌شود؛ زیرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمی‌باشد. با ملاحظه و واری دقیق می‌توان دریافت که «شیء» (چیز) به اصل بودن سزاوارتر است؛ زیرا عقلا که موضوع و محمول تشکیل می‌دهند (می‌گویند: «فلان چیز هست»، «درخت موجود است») موضوع قضیه را «ماهیت» قرار می‌دهند و برای اعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل می‌کنند، و آنجا که محمول (یعنی «موجود» یا «معدوم») را نیاورند، بدان معناست که آن ماهیت تحقق ندارد.^۱

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان»، «درخت»، «سنگ» و... و حقایق مختلف است که در هر زبانی به گونه‌ای نام‌گذاری می‌شود (شیء موجود در خارج در زبان عربی «ماء» و در فارسی «آب» نامیده می‌شود و...) لیکن بی در نظر گرفتن نام، مشخص است که هر کدام خاصیت ویژه خود را دارد؛ یکی سیال است و دیگری جامد، یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده... یا سیب متمایز از پرتقال است و هلو متمایز از این دو می‌باشد و... و نیز آن چیز تحقق یافته در خارج، یک حقیقت است، نه اینکه ترکیبی از چیستی و هستی (ماهیت و وجود) باشد. این سخن که «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوییم «فلان هستی، چیز است»، «وجود، آب است»، «وجود، عقل است»، «وجود، آتش است» و... معقول نمی‌باشد، بلکه عکس آن درست است که گفته شود «عقل موجود است»، «آتش موجود است» و در نتیجه «شیء» به اصل بودن اولی از «وجود» می‌باشد و پیداست که در رتبه نیز بر وجود تقدم دارد؛ زیرا موضوع مقدم بر محمول است. و همان گونه که «اصالتِ ماهیت» درست و معقول می‌باشد، در نامعقول بودن «اصالتِ وجود» و باطل بودن آن شکی وجود ندارد.^۲

۱. نگاه کنید به، کلید بهشت: ۱۵ - ۱۶ (بالندکی تصرف و تغییر).

۲. همان.

اشکال

ممکن است بر استدلال قاضی سعید قمی این اشکال مطرح شود که: بحث در اینجا بحث لفظی و لغوی و عرفی نیست تا گفته شود در قضیه «انسان موجود است» عرف «انسان» را موضوع می‌انگارد و «موجود» را محمول قرار می‌دهد و آنچه موضوع قرار داده شده، اصل می‌باشد. پس اصالت ماهیت مقدم است. بحث در اینجا، بحث عقلی است. می‌خواهیم دریابیم که آیا آنچه تحقق دارد ماهیت است و سپس وجود بر آن اطلاق می‌شود یا آنچه تحقق دارد وجود می‌باشد و ماهیت امری اعتباری است.

پاسخ

اینکه عرف ممکن است در بسیاری از موارد مسامحه کند، مطلب درستی می‌باشد و در اینجا اگر بخواهیم اصالت ماهیت را از الفاظی که در قضیه‌ها آمده است استفاده کنیم، استدلال به آن خدشه دارد، لیکن سخن قاضی سعید قمی بر اساس صرف عرف نمی‌باشد، بلکه بر این مبناست که ارتکاز عقلی خردمندان چنین است و آنان با دقت و ژرف‌اندیشی، ماهیات را موضوع قرار می‌دهند و «وجود» را بر آن حمل می‌کنند.

بر مبنای همین قول به «اصالت ماهیت» است که قاضی سعید - در شرح توحید صدوق - در بیان این سخن امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «بَلْ كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا» (بلکه خدا اشیا را قبل از هستی‌شان ایجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پدید آورد هست شدند) می‌نویسد:

أراد عليه السلام أن يذكر أن طبيعة الوجود مما يتأخر عن ذوات الأشياء و ماهياتها، فقال: بل كَوَّنَ الله تعالى ماهيات الأشياء و حقائقها قبل وجودها؛ إذ جعل أنها يتعلّق أولاً بالذات إلى الماهية، ثم إلى الوجود اللازم لها. «فكانت» أي فوجِدَتْ و اتَّصفت بالوجود.

«کما کَوَّنَهَا» اَی کَوَّنَ ذَوَاتَهَا، اَی صارت وجوداتُها تابعَةً لجعلِ ماهیاتِها؛^۱

امام علیه السلام خواست یادآور شود که طبیعتِ وجود از ذات اشیا و ماهیات آنها متأخر است، از این رو می‌گوید: بلکه خدای متعال، پیش از وجود اشیا، ماهیات و حقایق آنها را آفرید؛ زیرا جعل، اولاً و بالذات به ماهیت تعلق می‌گیرد، سپس به وجودی که لازم ماهیت است. اینکه امام علیه السلام می‌فرماید: «فکانت» یعنی اشیا یافت شد و به وجود متصف گردید.

و اینکه می‌فرماید: «کما کَوَّنَهَا» یعنی ذوات (و حقایق) اشیا را ایجاد کرد؛ یعنی وجودات اشیا تابع جعل ماهیات آنها گشت.

دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی^۲

ملاعبد الرزاق لاهیجی نیز به اصالتِ ماهیت قائل است، وی در کتاب «گوهر

مراد» می‌نویسد:

بدان که معنی وجود و عدم به عربی، هستی و نیستی است به فارسی... به‌اندک تأملی ظاهر شود که معنی وجود، معنایی نیست که در خارج موجود باشد... چه هرگاه گوئیم زید مثلاً موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد... بلکه معنی وجود زید - که در زید موجود است - همین معنی است که در ذهن درآید از ملاحظه زید در خارج؛ چون معنی فوقیت که در ذهن درآید از ملاحظه «سما» مثلاً نسبت به «ارض»؛ بی‌آنکه صفتی قائم باشد در خارج به «سما»، که آن را فوقیت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند...

و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ

۱. شرح توحید صدوق ۱: ۳۱۳.

۲. حکیم ملاعبد الرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق) ملقب به فیاض، داماد و شاگرد ملاصدرا و استاد

قاضی سعید قمی است.

انتزاعی در خارج باشد آن معنی را....

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و إلاً بایستی که از ملاحظه «عناق» نیز این معنی در ذهن درآمدی، بلکه اعتباری است که منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حیثیتی است که در انسان مثلاً هبیت و در عنقا نیست؛ و آن حیثیت، صادر شدن است از علت... و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد....

و اما «ماهیت» عبارت از چیزی است که از شأنش باشد انصاف به وجود و عدم، پس شیء، که وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهیت باشد.

پس ماهیت و وجود، از این حیثیت که وجود است و همچنین عدم، از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند به حمل موافات؛ یعنی شیء، واحد به اعتبار واحد، نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود که ماهیت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذوماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده‌اند از «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آنچه شیء به آن شیء است....

و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند - یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج - حقیقت گویند. پس حقیقت، ماهیت موجود در خارج است و ماهیت، حقیقت لا بشرط وجود در خارج....

و چون ماهیت را نظر کنی به ذات ماهیت - با قطع نظر از امور خارجه - و آن‌گاه قیاس کنی او را با وجود و عدم، خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه....^۱

از این بیان نیز به روشنی می‌توان دریافت که آنچه در خارج هست «ماهیت» است و سپس به اعتبار آن، سخن از «وجود» به میان می‌آید، با توجه به اینکه جاعل، ماهیت را به جعل بسیط جعل کرده است به آن «موجود» اطلاق می‌شود (نه اینکه در خارج «نسان»، «عقل»، «درخت» و... یک چیز باشد و «موجود» چیز دیگر).

ملاعبد الرزاق در کتاب «سرمایه ایمان» می‌نویسد:

بدان که معنی وجود «یافت شدن» است، و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج اندیشه باشد «وجود خارجی». و آن چیز یافت شده را «ماهیت» و «شیء» خوانند، و مراد از ماهیت - در مقابل وجود - به غیر از این نیست.

و چون معنی وجود را دانستی معنی «عدم» مقابل آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء. و ببیاد دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شیء است - نه یافت شدن شیء - بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود.^۱

ایشان در این عبارت بیان می‌دارد که معنای «وجود»، «یافت شدن» است - در برابر معنای «عدم» که یافت نشدن است - و این یافت شدن یک معنای ذهنی می‌باشد که در ارتباط با جعل حقایق به وسیله جاعل، درمی‌یابیم که آنها یافت شده‌اند و آنها که جعل نگردیده‌اند یافت نشده‌اند.

این معنای ذهنی مابازای خارجی ندارد. وقتی گفته می‌شود: «زید ممکن است»، «زید موجود است» و... این امکان و وجود، یک معنای ذهنی است که از زید انتزاع می‌شود و در خارج مابازائی ندارد و جز خود زید، حقیقت دیگری در خارج وجود ندارد

(چنان که دیگر مفاهیم ذهنی - مانند «وحدت»، «کثرت» - مابازای خارجی ندارند، بلکه از آنچه در خارج هست انتزاع می‌شوند).

ملاعبد الرزاق، سخنان دیگری دارد که از آنها استفاده می‌شود آنچه واقعیت دارد و در خارج می‌باشد «موضوع» است و «محمول» یک مفهوم عامی (مانند «ممکن»، «حاصل»، «حادث» و...) است که در ذهن می‌باشد و از حقیقت خارجی انتزاع می‌گردد.

از این روست که وقتی عقلا قضیه تشکیل می دهند و موضوع و محمولی را مطرح می سازند (به عنوان مثال) می گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیه اخیر هرگز به ذهن کسی نمی آید.

بنابراین ما در خارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شیء» است (نه «یافت شدن» که همان معنای وجود است) و این شیء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتی می گوئیم «زید موجود است»، این «موجود» (یعنی وجود) که در این قضیه محمول قرار گرفته و بر زید حمل می شود «خارج محمول» است؛ یعنی مابازای خارجی ندارد، از ذات موضوع و از جعل موضوع به وسیله جاعل، انتزاع شده است در برابر «محمول بالضمیمه» که محمول هایی اند که مابازای خارجی دارند - مانند «جسم سفید است» - که سفیدی مابازای خارجی دارد.

آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری، این عبارت ملاعبد الرزاق را در تقریرات شرح منظومه خود می آورد و آن گاه می نویسد:

می گویم: ملاعبد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانده است و با این بیان، برای هرکس که در آن نیک بیندیشد آشکار می شود که «وجود» امر انتزاعی و اعتباری است که اعتبارگر هنگام برخورد با اشیای خارجی آن را اعتبار می کند. حتی اگر ادعا شود که همه موجودات خارجی، مراتبی از یک چیزند نمی توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شیء یا اشیای موجود نامیده می شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعی است، هرچند به وحدت تشکیکی ای قائل شویم که فلاسفه اراده کرده اند.

و از اینجا می توان دریافت که چگونه در این مسئله مغالطه پدید آمده است؛ زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصیل فرض کرده اند [و آن گاه به مسائل آن پرداخته اند].^۱

توضیح این بیان چنین است:

هر کس با اشیای خارجی روبه‌رو شود، می‌گوید «موجود است» و «وجود» را از اشیای خارجی انتزاع می‌کند.

پیداست که این «وجود» یک مفهوم ذهنی است که اصالت ندارد.

در اینجا یک اشکال پیش می‌آید و آن این است که در قضایایی چون «آتش موجود است»، «عقل موجود است»، «کتاب موجود است» و... «موجود» یک معنا دارد و بیشتر از یک معنا از آن قصد نمی‌شود، پس چگونه است که هر کدام از آنها آثار ویژه خود را دارند (یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده، یکی جامد، دیگری سیال و...)?

قائلان به اصالت وجود پاسخ می‌دهند که «وجود» مراتب دارد و دارای شدت و ضعف است، و هر مرتبه آن دارای اثری می‌باشد و از این روست که ما آثار متباینی را درمی‌یابیم.

لیکن روشن است که حتی قول به تشکیک در وجود - که موجب شدت و ضعف در یک اثر خواهد بود - مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا فرض بر این است که: یک حقیقت بیش نیست نه حقایق متعدده تا آنکه آثار متباینه را توجیه کند، در نتیجه آثار متباینه با اصالت وجود سازگار نیست، بلکه با اصالت ماهیت سازگار است.

و نیز در کتاب «گوهر مراد» می‌خوانیم:

در بیان آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیت اشیا است یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت به وجود.

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قایل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی، که در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذات، لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیت باشد نه وجود.

بلکه چون ماهیت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است. پس قابل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم مذکور خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش.

و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد - به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظی خواهد بود. چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت، همین ماهیت صادر شده از جاعل است که اخص است از ماهیت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مابین ماهیت مطلقه داند، و حال آنکه ظاهر است عدم مابینت او با ماهیت مطلقه.^۱

توضیح

بحث است که از خدای متعال، چه چیزی صادر و جعل شد؟ آنچه در جهان پدیده آمد ماهیت اشیا می باشد یا وجود آنها و یا اتصاف ماهیت به وجود.

محققان بر این باورند که آنچه به حقیقت از خدای متعال صادر شد و جعل گردید، ماهیت اشیا است که در خارج تحقق و عینیت دارد (نه وجود)؛ زیرا «وجود» یک مفهوم اعتباری عقلی است که مانند دیگر مفاهیم ذهنی (ثبوت، حدوث، ...) بر همه حقایق اطلاق می گردد. اگر کسی اصرار می ورزد و می خواهد آنچه را در خارج پدید آمده، وجود بنامد و اصطلاحی اختراع کند، بحثی در آن نمی باشد؛ زیرا در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود، لیکن درک عقلا از «وجود»

یک معنای عام ذهنی است.

آن‌گاه که خدا چیزی را - به جعل بسیط - ایجاد کند؛ یعنی ماهیتِ شیء از سوی خدا صادر شود و در خارج پدید آید، آن را با مفاهیمی چون «کائن، ثابت، موجود، ...» بیان می‌کنیم، لیکن این مفاهیم همان تحققِ جعلِ جاعل را می‌رسانند و خود آنها واقعیتِ بیرونی ندارند.

(خارج محمول‌اند و نه محمول بالضمیمه).^۱

پس چون ماهیت صدور یابد، عقل از آن مفهوم بودن در خارج را - که معنای وجود است - انتزاع می‌کند. کسی که می‌گوید در خارج «وجود» جعل شده است و نه «ماهیت»، اگر مقصودش جعلِ مفهوم وجود باشد، بطلان آن بدیهی است؛ زیرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهیت) در خارج جعل نمی‌شود، بلکه امر انتزاعی و ذهنی است.

و اگر می‌گوید مقصود از «وجود» حقیقتی است که به ازای مفهوم وجود در خارج تحقق یافته است، می‌گوییم: آنچه در خارج به ازای مفهوم مذکور پدید آمده، چیزی جز منشأ انتزاع آن نمی‌تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور، در ممکنات، جز ماهیتِ ممکنِ صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمی‌باشد.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همان ماهیت صادر شده باشد (بدان جهت که منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظی خواهد بود؛ یعنی نام حقایق خارجی (آب،

۱. محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر به موضوع باشد، مانند حمل ابیض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد... این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفت‌اند زیرا محمول منتزاع از ذات موضوع نیست، درمقابل خارج محمول که محمول منتزاع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان ممکن است»، این گونه محمولات را محمول ذاتی گویند (فرهنگ معارف اسلامی ۳: ۱۷۱۴).

بخ، ... وجود گذاشته شده، هرچند در عرفِ عقلا این نام گذاری درست نیست و عقلا از «وجود» معنای «یافت شده» را می فهمند که یک مفهوم ذهنی است. بر این اساس، شکی در این نیست که در خارج حقایق متباینی را می یابیم (آب، آتش و...) که واقعیت هر کدام از دیگری متمایز است، نام گذاری چندان مهم نمی باشد که اسم آنها «ماهیت» یا «وجود» گذاشته شود. فطرتِ انسان این تباین را می یابد، و آثار متباین، بیان گر حقایق مختلف می باشد (وگرنه از یک چیز آثار متباین بروز نمی یابد). نهایت این است که پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعیتی که صادر شده، مفهومی را انتزاع می کند که می توان آن را «کائن، ثابت، موجود و...» نامید.

اصالة الماهیتی همین ماهیت خاص^۱ را حقیقت می داند، و قائل به اصالة الوجود - در این فرض - این ماهیت را مباین با «ماهیتِ مطلق»^۲ می داند و آن را «وجود» می نامد (و در نتیجه نزاع لفظی می شود).

استدلال قائلان «اصالت وجود»

برای اصالتِ وجود، استدلال های زیادی شده است. روشن ترین استدلال که به آن استناد می شود، سخنی است که حاج ملاهادی سبزواری در منظومه آن را این گونه بیان می کند:

کیف وبالکون عن استواء قد خَرَجَتْ قاطبةُ الأشياء^۳

بیان استدلال این است که ماهیت از نظر ذات (بی آنکه جاعل یا علت آن

۱. مقصود از ماهیت خاص (یا آخص) همان ماهیت صادر شده از جاعل است (مانند ماهیتِ آب، ماهیت آتش و...).

۲. ماهیت مطلق آن است که با واژه «ماهیت» به حقایق مختلف اشاره شود. پیداست که در اینجا کلمه «ماهیت» یک مفهوم انتزاعی است.

۳. شرح منظومه ۲: ۶۳.

ملاحظه شود) در حد استوا می باشد نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم، و بی جهت و علت نیز از حد استوا بیرون نمی آید (زیرا انقلاب چیزی به چیز دیگر بی علت محال و نشدنی است) و با ماهیت دیگری نیز این کار شدنی نیست (چنان که صفر در کنار صفر عددی را ایجاد نمی کند) آنچه ماهیت را از حد استوا بیرون می آورد «وجود» است و همان «اصل» می باشد و ماهیت فرع اوست. بدیهی است ماهیت به معنایی که در فرض آمده است، مفهوم ذهنی ای بیش نیست و کسی به اصالت ماهیت به این معنا قائل نیست و چنین ماهیتی را کسی اصل نمی داند تا ابطال شود، بلکه مقصود از ماهیت که اصل است همان حقیقت خارجی است همچون انسان، حجر، عقل و... و آن حقیقت خارجی مایزای انسان و حجر و عقل و... می باشد نه مایزای وجود، و وجود به معنای یافتن است و جز مفهوم ذهنی نمی تواند چیزی باشد و اگر مقصود طرفین از ماهیت و وجود همین حقیقت خارجی باشد، پس اختلاف لفظی است.

علامه طباطبائی در «بدایة الحکمة» استدلال را این گونه بیان می کند:

و قد اختلفَ الحكماءُ في الأصلِ منها؛ فذهبَ المشاؤون إلى أصالة الوجود،
و نُسبَ إلى الإِشراقِيّينَ القولُ بأصالة الماهية؛ و أما القولُ بأصالتهما معاً فلم
يذهبَ إليه أَحَدٌ منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، و هو
خلاف الضرورة.

و الحق ما ذهبَ إليه المشاؤون من أصالة الوجود. و البرهان عليه: أنَّ الماهية
من حيث هي ليست إلهي، متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، فلو لم
يكن خروجها من حدِّ الإِستواءِ إلى مستوي الوجود - بحيث تترتَّب عليها
الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً و هو محال بالضرورة.

فالوجود هو المخرجُ لها عن حدِّ الأستواء، فهو الأصل.

و ما قيل: أَنَّ الماهیة بنسبة مُكْتَسَبَةٍ مِنَ الجاعل تَخْرُجُ مِنْ حَدِّ الإِسْتِواءِ إلى مرحلة الأصالَة فَتَرْتَبُ عليها الآثار، مُندفع بَأَثَمَها إِنْ تَفَاوَتْ حَالُها بعد الانتساب، فها به التفاوت هو الوجود الأصل، و إِنْ سُمِّيَ نسبةً إلى الجاعل؛ و إِنْ لَمْ تَتَفَاوَتْ و مع ذلك حُلَّ عليها أَثَمَها مَوْجُودَة و تَرْتَبُ عليها الآثار، كان من الانقلاب كما تَقَدَّمَ^۱

حكما در اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اختلاف دارند. مشائیان به اصالت وجود گرویده‌اند و به اشراقیان اصالت ماهیت نسبت داده شده است؛ اما به اصالت هر دو با هم، هیچ کدام قائل نشده‌اند؛ زیرا لازمه آن این است که هر چیزی، دو چیز باشد، و این برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالت وجود است که مشائیان پذیرفته‌اند.

برهان آن این است که:

ماهیت از این نظر که ماهیت می‌باشد جز خودش نیست [حالت آن] نسبت به وجود و عدم مساوی است [نه موجود می‌باشد و نه معدوم]. پس اگر بیرون آمدن از حد استوا به سطح وجود (به گونه‌ای که آثار بر وی ترتب یابد) به واسطه وجود نباشد، این پدیده (بیرون آمدن ماهیت از حد استوا به سطح وجود) انقلاب [بی علت و سبب] است که به ضرورت محال می‌باشد. از این‌رو، این وجود است که ماهیت را از حد استوا بیرون می‌آورد، و همان اصل می‌باشد.

و اینکه گفته‌اند ماهیت با نسبتی اکسابی از جاعل، از حد استوا به مرحله اصالت درمی‌آید و آثار بر آن مترتب می‌شود، دفع می‌شود به اینکه: اگر حال ماهیت پس از انتساب، تفاوت یابد آنچه به آن تفاوت پدید آمده، همان وجود اصل است؛ هرچند نسبتی به جاعل نامیده شود. و اگر حال آن هیچ تغییری نیافته و با وجود این، وجود بر آن حمل می‌شود و آثار بر آن مترتب می‌گردد، همان انقلاب [و امر

نشدن] است که پیش از این گذشت.

چکیده این استدلال این است که ماهیت - به خودی خود - نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، برای آنکه بتوانیم یک واقعیت خارجی را بنمایانیم باید از قضیه‌ای استفاده کنیم که در آن مفهوم وجود باشد. و اینکه گفته‌اند ماهیت آن‌گاه که به جاعل (ایجاد کننده) انتساب یابد، واقعیت خارجی می‌یابد و به همین جهت اصالت دارد، نادرست می‌باشد؛ زیرا انتسابی که ماهیت را تحقق دهد در گرو ایجاد (وجود بخشیدن) است، پس واقعیت ماهیت همان وجودی می‌باشد که به آن افزایه می‌گردد.

نقد و بررسی

این استدلال را از چند جهت نمی‌توان پذیرفت:

اشکال اول

اینکه گفته شده است «ماهیت از این نظر که ماهیت می‌باشد، جز خودش نیست و نه موجود است و نه معدوم» متفرع بر این است که برای ماهیت جایگاهی در یک عالمی فرض شود، آن‌گاه گفته شود که آن نه موجود است و نه معدوم.

قائلان به اصالت ماهیت، مفهوم ماهیت را اصل نمی‌دانند. این استدلال مبتنی بر این است که برای ماهیت، قرار و ثباتی بپذیریم و سپس بگوییم ماهیتی که در حد استواست، اقتضای وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالت ماهیت بر این باورند که آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهیت است. خدا آن را به جعل بسیط پدید آورده است (نه اینکه آنچه را در حد استوا ایجاد شده، بیرون آورد) حد استوایی وجود ندارد تا «مُخْرِج» لازم داشته باشد، بلکه از همان جعل بسیط ماهیت، وجود انتزاع می‌شود.

بنابراین جَعْل و ایجاد - در اینجا - بسیط (و مفاد کان تا مه) است و نه جَعْل

مرکب و چیزی را چیز دیگر ساختن (که مفاد کان ناقصه می باشد).

از این جعل (اینکه «خدا آتش را ایجاد کرد»، «خدا انسان را آفرید») عقل و ذهن دو چیز را درمی یابد:

(الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزیه ذهنی درمی یابیم که در خارج حقایق مختلف اند و هر کدام متمایز از دیگری است (سیب غیر از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمایز می باشد و...) که این همان جهت ماهیتی است.

(ب) از مجعول خارجی، ذهن، مفهوم ماهیت و مفهوم وجود را نیز انتزاع می کند که هیچ کدامشان اصیل نمی باشند، بلکه مفهوم ذهنی به شمار می روند.

به این ترتیب، رکن اساسی بُرهان اصالت وجود فرو می ریزد؛ زیرا حد استوایی وجود ندارد تا مُخرج و بیرون آورنده ای لازم داشته باشد، و خدا اشیا را بی سابقه و پیشینه می آفریند و از «لا مِنْ شَيْءٍ»، هست می کند و پدید می آورد و به محض جعل، بی درنگ، آنها در خارج تحقق می یابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزیه و تحلیل می کند و ماهیت و وجود به تصوّر درمی آید.

اشکال دوم

اینکه گفته اند: «ماهیت از این حیث که ماهیت است، چیزی جز خودش نمی باشد، نه موجود است و نه معدوم؛ به این معنا که: ذات ماهیت، نه اقتضا برای وجود دارد و نه اقتضای عدم را دارا می باشد»، در هر حالی (حتی پس از جعل) این معنا ثابت است.

بنابراین، حالت استوا همواره ثابت می باشد و براساس این معنا هرگز ماهیت از حال استوا بیرون نمی آید. قائلان به اصالت وجود می گویند: ماهیت در حد استواست، مُخرج لازم دارد و این مُخرج، ماهیت دیگری نمی تواند باشد (زیرا آن هم مانند ماهیت اول است) مُخرج ماهیت از حد استوا «وجود» است، و همین مُخرج - که «وجود» است - اولی است که اصل باشد. و در حد استوا بودن

ماهیت به این معناست که در ذاتِ خودش اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشکال دوم بر این سخنِ اخیر این است که با این بیان که: ذاتِ شیء، خودش می‌باشد، هیچ ذاتی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم را دارا می‌باشد؛ زیرا اگر اقتضای وجود را می‌داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضای عدم را می‌داشت «ممتنع الوجود» می‌گشت.

بنابراین، ذات شیء هیچ اقتضائی را ندارد، اگر علتی پدید آید موجود می‌شود و گرنه همچنان بی‌اقتضا می‌ماند، پس از جعل جاعل نیز در ذات ماهیت تغییری پدید نمی‌آید^۱ و با توجه به این معنا «ماهیت» هرگز از حد استوا بیرون نمی‌آید. بر این اساس، نیاز به «مُخْرِج» (چیزی که ذات ماهیت را از حالت استوا بیرون آورد) بی‌معناست و «مُخْرِج» موضوعیت نمی‌یابد؛ زیرا امکان خروج ذاتِ ماهیت از حالتِ استوا وجود ندارد.

اشکال سوم

اشکال سوم بر این استدلال این است که:

مفهوم ماهیت مانند مفهوم وجود (چنان که پیداست) اصل نمی‌باشد، بلکه مراد از اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود، این است که آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهیت است یا مصداق وجود؟

اگر قائل شویم که جاعل، شیء (آب، آتش، سنگ...) را پدید آورد و این شیء (خارجی) مصداق ماهیت است و با جعل (ماهیت)، حمل وجود (بر ماهیت) تصحیح می‌شود (و می‌توان وجود را بر ماهیت حمل کرد) مانعی ندارد (و سخنی درست می‌باشد).

و این سخن که: «جاعل، مصداق وجود را جعل کرد» مانند این قول است که

۱. گرچه در این صورت، ماهیت، واجب بالغیر است، لیکن ذاتِ آن بدون نظر به علتِ همچنان در حد استواست؛ اقتضای وجود و عدم را ندارد.

بگوییم: «جاعل مصداق ماهیت را جعل کرد»، هر دوشان مصادره به مطلوب اند و آغاز کلام و بحث. توضیح این اشکال این است که: پس از آنکه جاعل شیء را جعل کرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهیت» تجزیه می کنیم. این دو مفهوم مثل هم اند، و با نظر به مصداقشان نیز مثل هم می باشند؛ یعنی نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.

پس بنابر اصالة الوجود مجعول نیز در ذاتش چنین است و گرنه، وجود آن واجب یا ممتنع می شد (گرچه به جهت واژه «وجود» به ذهن می آید که وجود با حمل اولی ذاتی - حمل مفهوم بر مفهوم - نفی نشود).

حقیقت وجود و حقیقت ماهیت و اینکه آیا این شیء خارجی مصداق ماهیت است یا وجود، از آنجا که بحث در ممکن الوجود می باشد، اقتضای وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالت وجود، باید با صرف نظر از این سخن، استدلال بیاورند و گرنه در این جهت «وجود» و «ماهیت» مساوی اند؛ نهایت این است که اگر جاعل، واقعیات متکثر و متباین را جعل کرده باشد نتیجه، اصالت ماهیت است، و اگر جاعل، وجود را جعل کرده باشد، نتیجه، اصالت وجود است.

بنابراین، اینکه بگوییم: «جاعل، وجود را جعل کرد» یا بگوییم: «جاعل، ماهیت را جعل کرد» هر دو ادعاست؛ زیرا همان گونه که «ماهیت از این حیث که ماهیت است جز خودش نمی باشد، نه موجود است و نه معدوم»، وجود نیز چنین است و نه به حمل اولی ذاتی^۱ و نه به حمل شایع صناعی،^۲ اقتضای هستی یا نیستی را ندارد.

یعنی نه «ماهیت خارجی» اقتضای وجود و یا عدم را دارد و نه در «وجود

۱. در حمل اولی ذاتی، مفهوم بر مفهوم حمل می شود؛ مانند «انسان، انسان است»، «ماهیت، ماهیت است».

۲. در حمل شایع، مصداق خارجی مدتظر می باشد؛ مانند «زید، انسان است»، «عالم، حادث است».

خارجی» اقتضای وجود یا عدم است، چه بحث در ممکن الوجود می‌باشد، و تا علت پدید نیاید «شیء» هستی نمی‌یابد.

باری، با ژرف‌نگری می‌توان دریافت که استدلال‌های قائلان به اصالت وجود، همه، مصادره به مطلوب است؛ یعنی نخست «اصالت وجود» را فرض کرده‌اند (و مسلم دانسته‌اند) و آنگاه برایش دلیل درست کرده‌اند، و هیچ کدام از این دلایل از نقص و خدشه تهی نیست.

بنابراین، اصل، اصالت ماهیت می‌باشد که واقعی است انکار ناپذیر؛ زیرا هر کس در جایی از جهان که متولد شود و به فرض اگر نام اشیا را نیز بداند، درمی‌یابد که حقایق مختلف و متباینی در خارج وجود دارند که هر کدام از دیگری متمایز است، نه اینکه صرف «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعده بسیط الحقیقه

مهم‌ترین مسأله‌ای که بر اصالت وجود متفرع است، مسأله «وحدت وجود» است.

از مبانی «وحدت وجود» قاعده «بسیط الحقیقه کلُّ الأشياء و ليس بشيء منها» می‌باشد. به این معنا که: حقیقت بسیط [خدای متعال] همه چیز است [بی در نظر گرفتن تعین و محدودیت و دیگر قیود]، و هیچ کدام از آنها نمی‌باشد [با ملاحظه تعینات]. براساس این قاعده، در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد، و دیگر چیزها، همه، نمودهای اویند که تعین یافته‌اند و به اشکال مختلف مشاهده می‌شوند.

ملاصدرا در آسفار می‌نویسد:

إشارة إلى حال الوجوب والإمكان:

عَلِمَ أَنَّ هَذَا الْإِنْقِسَامَ أَنَّهَا هُوَ مِنْ حَيْثُ الْإِمْتِازَ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ، وَ

التغایر بین جهة الربوبیّة و العبودیّة. و أما من حيث سنخ الوجود الصرف و الوحدة الحقیقیّة، فلا وجوب بالغير حتّی یتّصفُ الموصوفُ به بالإمكان بحسب الذات؛ إذ کلُّ ما هو واجب بالغير فهو ممکن بالذات، و قد أحاطه الإمكانُ الناشئ من امتیاز تعین من تعینات الوجود عن نفس حقیقته.

و بالجملة، منشأ عروض الإمكان، هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمیّة، باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصیلیّة؛^۱

اشاره‌ای به حال وجوب و امکان:

بدان که این تقسیم از حيث تمایز میان وجود و ماهیت و مغایرت میان جهت ربوبیت و عبودیت است.

و اما از نظر سنخ وجود صرف و وحدت حقیقی، وجوب غیری وجود ندارد تا اینکه «موصوفه» به حسب ذات، به امکان توصیف شود.

زیرا هر آنچه واجب بالغير است، ممکن ذاتی می‌باشد و امکان ناشی از امتیاز تعینی از تعینات وجود از نفس حقیقت وجود، او را در برگرفته است.

چکیده سخن آن است که: منشأ عارض شدن امکان، گونه‌ای از انواع ملاحظه علمی است به اعتبار جهت این ملاحظه تفصیلی.

ملاصدرا در این سخن، اذعان می‌کند که:

اینکه گفته می‌شود «واجب است»، «ممکن است»، در رابطه با وجود و ماهیت می‌باشد؛ یعنی جنبه وجودی هر چیزی واجب است و جنبه ماهوی اش اعتباری و ممکن. و به لحاظ تغایر میان جهت ربوبیت (جهت وجودی) و جهت عبودیت (جهت ماهوی) می‌باشد.

از نظر وجودی، وجوب بالغیری نیست تا به امکان وصف شود؛ زیرا اگر چیزی واجب غیری شود باید ممکن ذاتی باشد درحالی که «وجود» ممکن بالذات نیست.

امکان، از جهت تعین و تطوّر انتزاع شده است که امری اعتباری می‌باشد.
از حقیقت وجود، تعینی سرزده است که با وصف تعین امری اعتباری می‌باشد
و گرنه جهت وجودی، خودش هست، وجوب به غیر ندارد.

اینکه می‌گوییم «امکان» از نظر ملاحظه علمی این واژه را می‌آوریم نه اینکه
در خارج امکانی باشد، و به جهت ملاحظه تفصیلی (و اینکه حقیقت واجب، به
تعیینات زیادی متعین شده است) تعبیر ممکن را می‌آوریم.

پس با ملاحظه علمی و در عالم ذهن «امکان» معنا پیدا می‌کند، به قول جامی:
بود اعیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مَصُون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
ناگهان در جنبش آمد بحر جود جمله را در خود ز خود بی خود نمود
واجب و ممکن به هم ممتاز شد رسم آیین دویی آغاز شد
باری، این ادعا که در جهان تنها یک حقیقت هست و دیگر چیزها - همه -
تعینات و تطوّرات و شئونات اویند، ادعای گزافی است که عقل و فطرت و
وجدان آن را برنمی‌تابد و اگر معنای وحدت وجود این باشد، پذیرفتنی نیست.

و هرگاه قائل شویم که وجودات متباین‌اند و آنچه در خارج هست وجود
خاص می‌باشد نه وجود مطلق (زیرا وجود مطلق - به معنای هستی - مفهوم ذهنی
است و در خارج وجود خاص؛ مانند وجود آب، وجود سنگ، ... تحقق دارد) در
این صورت، وجودات خاص با هم متباین‌اند و جایی برای طرح وحدت وجود باقی
نمی‌ماند.

حال اگر مسئله مراتب وجود مطرح شود و از مراتب تطوّر وجود واحد سخن
به میان آید و بگوییم وجود - مانند نور - دارای مراتبی هست و قوت و ضعف
دارد، در این حالت نیز قاعده «حقیقت بسیط» عقیم می‌ماند؛ زیرا اگر مرتبه
ضعیف از مرتبه قوی متمایز و جدا باشد و هر مرتبه دارای ویژگی‌های مختص به
خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمی‌یابد.

افزون بر این، وحدت تشکیکی بنیان درستی ندارد؛ زیرا اگر قایل شویم همه مراتب (مرتبه ضعیف تا مرتبه بی نهایت) هم سنخ اند و اشتراک در حقیقت [وجود] دارند، در این صورت در همه مراتب، وجوب وجود حاکم است (و این وجوب ذاتی است نه غیری) و دیگر ممکن الوجودی نخواهد بود. چون اگر بگوییم ذات مرتبه ضعیف وجود لا اقتضا می باشد (نه وجوب وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اینکه این مرتبه ضعیف (یعنی ممکن) با مرتبه قوی هم سنخ اند باید بپذیریم که در یک سنخ هم وجوب وجود است و هم عدم آن، و این تناقضی آشکار می باشد.

به همین جهت است که گروهی بر این باورند که تشکیک در وجود، با ممکن الوجود سازگار در نمی آید و از این روست که وحدت اطلاقی (و نه وحدت تشکیکی) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، این گونه سخنان مردود است؛ زیرا هر یک از موجودات، جداگانه، در خارج واقعیت دارند و تغییر پیدا می کنند و زوال می یابند، و از این رو نمی توانند قائم به ذات باشند؛ زیرا آن که قائم به ذات است و وجوب وجود دارد، تغییر نمی پذیرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجدان، نیز این امر روشن است. انسان به روشنی درمی یابد که خود او و دیگر اشیا همه آکنده از فقر و نیازند و این معنا با قائم به ذات نمی سازد.

و از نظر نقلی نیز، قرآن و احادیث و معارفی که در ادعیه آمده است به این حقیقت گویاست که حقیقت خالق از حقیقت مخلوق جدا و متباین می باشد. خدای متعال شئی است نه چون دیگر اشیا، خدای تعالی قائم به ذات است و دیگر اشیا قائم به غیر (گرچه بر هر دو «شیء» اطلاق می شود) حتی عبارت «أَيُّكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَكَ»^۱ را که بعضی شاهد بر مبنایشان گرفته اند

۱. دعای عرفه امام حسین علیه السلام، بحار الأنوار ۶۴: ۱۴۲، مفاتیح الجنان (محدث قمی).

برخلاف این مبنا دلالت دارد؛ زیرا معنای آن این است که:

خدایا، ظهوری را که تو داری هیچ چیز که غیر توسست ندارد. پس غیری هست لکن آن غیر در برابر خدا ظهور نداشته و مظهر او نیست. پیامدهای فاسد و ویران‌گری که این مبنا دارد نیز پوشیده نیست. آقای شیخ محمد تقی شریعت‌مداری در مقدمهٔ تقریرات شرح منظومه، این چنین می‌نگارند (ترجمه):

در هیچ‌یک از آیات و روایات تعبیر وحدت و عنیت میان خدای متعال و خلقتش یافت نمی‌شود، بلکه هر آنچه را آیات و روایات افاده می‌کنند معنای احاطه و معیت با تحفظ بر مغایرت (میان خدا و خلق) است مانند این سخن خدای متعال که می‌فرماید: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾^۱ به راستی خدا بر هر چیزی احاطه دارد، و این آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^۲ همانا خدا بر کارهایی که می‌کنند محیط است... پس خدای متعال وجود اشیا و اعمال و احاطه‌اش را بر آنها اثبات کرد. بنابراین، وحدت و عنیتی وجود ندارد.

و اینکه در قرآن آمده است: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۳؛ او با شماست هر جا که باشید، و یا می‌فرماید: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^۴؛ هیچ سه نفری که نجوا کنند نیست مگر اینکه خدا چهارمی آنهاست و هیچ پنج نفری نمی‌باشد که درگوشی با هم سخن بگویند مگر اینکه خدا ششمی آنهاست، و هیچ کمتر و بیشتر از این اعداد نمی‌باشد مگر اینکه خدا با آنان است هر کجا که باشند.

۱. سورهٔ نساء (۴) آیهٔ ۱۲۶.

۲. سورهٔ آل عمران (۳) آیهٔ ۱۲۰.

۳. سورهٔ حدید (۵۷) آیهٔ ۴.

۴. سورهٔ مجادله (۵۸) آیهٔ ۷.

این آیات دو تا بودن و مغایرت را ابطال نکرده است [هرچند کیفیت معیت خدا با خلق و احاطه او برای ما روشن نمی‌باشد و به کنه قومیت او آگاه نیستیم].
و آنچه در زبان‌ها مشهور شده که «لامؤثر فی الوجود إلا الله» (مؤثری در وجود جز خدا نیست) آیه و حدیث نیست و اطلاق آن پذیرفتنی نمی‌باشد و گرنه اقتضا دارد که اختیاری بودن افعال بندگان نفی و سلب شود.
آنچه در نصوص آمده است:

«لا حول و لا قوة إلا بالله» است و «بحول الله و قوته أقوم و أقعد»؛ به حول و قوه خدا برمی‌خیزم و می‌نشینم.

در این دو جمله، فعل و ترک برای بندگان به اختیار خود و به استمداد از حول و قوه خدا، اثبات شده است و [مستقیماً] به خدا مستند نمی‌باشد [تا بوی جبر از آن به مشام آید].^۱

از جمله پیامدهای فاسد قاعده «بسیط الحقیقه» این است که مسئله تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بی‌معنا می‌شود و فرستادن پیامبران و فروآوردن کتاب‌های آسمانی، کاری بیهوده می‌گردد.

و این گونه است که صاحب تفسیر بیان السعاده، در ذیل آیه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا لِيَاءِهٖ﴾^۲؛ و خدای تو حکم کرد که جز او را نپرستید، بیان می‌دارد که شیطان پرستان و آلت پرستان و فرج پرستان - همه - ناخودآگاه، خدا را می‌پرستند؛ زیرا همه این چیزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اویند:

و لما كان أجزاء العالم مظاهر لله الواحد الأحد القهار بحسب أسائه اللطفية والقهرية كان عبادة الإنسان لا تى معبود كانت عبادة لله اختياراً أيضاً...
فالإنسان في عبادتها اختياراً للشيطان كالإبليسية وللجن كالكهنة وتابعي

۱. تقریرات شرح منظومه ۱: ۱۶.

۲. سورة اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

الجنّ و للعناصر كالزّردشتیّة و عابدی الماء و الهواء و الأرض و للموالید كالوثنیّة و عابدی الأحجار و الأشجار و النباتات كالسماریّة و بعض الهنود الذّین یعبدون سائر الحيوانات، و كالجمشیدیّة و الفرعونیّة الذّین یعبدون الإنسان و یقرّون بالهیته و للكواكب كالصّابئة و للملائكة كأكثر الهنود و للذّكر و الفرج كبعض الهنود القائلین بعبادة ذكر الإنسان و فرجه، و كالبعض الآخر القائلین بعبادة ذكر مهادیو ملكا عظیما من الملائكة و فرج امرأته كلّهم عابدون لله من حیث لا یشعرون، لأنّ كلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسماؤه....

لكن تلك العبادة لما لم تكن بأمر تكلیفیّ من الله لم یستحقّوا الأجر و الثّواب علیها بل استحقّوا العقوبة و العذاب؛^۱

چون اجزای عالم مظاهر خدای واحد، احد و قهار بر حسب اسمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان برای هر معبودی که باشد اختیار عبادت خدا نیز هست.... پس انسان در عبادت اختیاری که برای شیطان می‌کند مانند شیطان پرستها یا عبادتی که برای جنّ انجام می‌دهد مانند کاهنان و پیروان جنّ یا عبادت کننده عناصر مانند بعضی از زرتشتی‌ها یا آب و هوا و زمین، و موالیدپرست مانند و ثنی‌ها یا مانند سامری‌ها که سنگ و درخت و نباتات را می‌پرستند.

یا مانند پرستش حیوانات توسط بعضی از هندوها، و مثل جمشیدی‌ها و فرعونیان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهیّت او داشتند، یا مثل بعضی از صابئی‌ها (ستاره پرستها) یا ملائکه پرست‌ها همانند بیشتر هندی‌ها و نیز برخی دیگر از هندوها که قایل بر پرستش ذّکر و فرّج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قایل بر پرستش ذّکر «مهادیو» ملائکه بزرگ و فرج زن او هستند

۱. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸.

آیه پنجم: الم تر إلى ربك كيف مد الظل * ۱۹۷

همه اینها، بدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می کنند، چون همه معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسمای او هستند... و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی شوند بلکه (این گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.

آیه ششم: وَمَا رَمَيْتَ...

قال الله تعالى:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى
وَلِيُنَبِّئَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

(سوره انفال (۸) آیه ۱۷)

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان]
پاشاندی، تو نیفشاندی، بلکه خدا افکند. (آری، خدا چنین کرد، تا کافران را
شکست دهد) و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید.
البته که خدا شنوای داناست.

این آیه شریفه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجری) نازل شده است و چون این آیه دستاویزی برای برخی مکتب‌های انحرافی قرار گرفته است نظرات مختلفی را که درباره آن مطرح شده مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. درباره این آیه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

دیدگاه اول در مورد آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» و آیات و تعبیرات مشابه این است که: عملی معجزه‌آسا و غیر عادی تحقق یافت که از عهده عادی بشر بیرون بود؛ از این رو خداوند برای اینکه مسلمانان خود فریفته نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

درباره این آیه شریفه در تفسیر قمی آمده است:

«فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» ای آنزل الملائكة حتي قتلوهم ثم قال:

«وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» يعني الحصي الذي حمله رسول الله ﷺ

و رمي به في وجوه قريش و قال: شاهد الوجوه؛^۱

«شما آنان را نکشتید، لیکن خدا به قتلشان رساند»؛ یعنی خدا ملائکه را فرستاد

تا آنها را بکشند.

«تو هنگامی که [ریگ] پاشاندی، آن را نپاشیدی، لیکن خدا پاشاند»؛ یعنی ریگ‌هایی را که رسول خدا ﷺ برداشت و آنها را سوی چهره‌های قریش پرتاب کرد و گفت: روهاتان زشت باد!

در این سخن تصریح شده است که پرتاب کننده شن‌ها به سمت کفار قریش، رسول خدا ﷺ بود و به دعای آن حضرت خداوند عمل غیر عادی را - که از توان انسان‌های عادی خارج است - به شکل معجزه برای بندگانش ایجاد فرمود، و برای اینکه مسلمین مغرور نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

کاروان کفار قریش با کالاهای فراوان و محافظانی اندک از شام باز می‌گشت، بعضی از بزرگان عرب همراه کاروان بودند و ابوسفیان آن را رهبری می‌کرد.

پیامبر ﷺ به وسیلهٔ جبرئیل از این ماجرا آگاه شد و مسلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به کاروان از مدینه بیرون آمدند. ابوسفیان جریان را دریافت و ضمضم غفاری را به مکه فرستاد تا قریش را به یاری فراخواند و خود از بیراهه سوی مکه روانه شد. پس از آنکه قریش از این جریان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهی به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئیل این خبر را به آگاهی پیامبر رساند، آن حضرت به اصحاب فرمود: «العیبر أحبّ إلیکم أم النفر؟» ملاقات کاروان برایتان دوست داشتنی‌تر است یا جنگ با کافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختیار کردند. شمار مسلمانان حاضر در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعدادی اندک زره و شمشیر داشتند. درحالی‌که شمار نفرات قریش با آمادگی کامل بین نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسلمانان در کنار پائین دره قرار گرفتند و کفار قریش در بالای آن، جایی که مسلمانان در آن مستقر شدند خاکش سست بود به گونه‌ای که انسان در آن

فرو می‌رفت و با زحمت می‌توانست راه برود.^۱

در چنین وضعیتی که تناسب میان دو لشکر وجود نداشت و در برابر ضعف مسلمانان، کفار بسیار قوی و مجهز بودند و با حساب عادی پیروزی کفار قطعی انگاشته می‌شد، امدادهای غیبی خدابه یاری مسلمانان آمد و خداوند اراده کرد که پیامبرش را پیروز گرداند.

پیامبر ﷺ دعا کرد و سپس از امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک مشت سنگ‌ریزه خواست، هنگامی که حضرت سنگ‌ریزه‌ها را به‌روی مشرکین پاشید، و در پی آن چشمان آنها پر از سنگ‌ریزه شد.

آن‌گاه پیامبر ﷺ فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روی‌هاتان زشت و سیاه باد!

این ریگ‌ها سبب شد که کافران به خود مشغول شوند و توان جنگیدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت یابند و پیروز گردند.^۲

برای اینکه مسلمانان از پیروزی در این جنگ به نیروی جسمانی خود ننازند و همواره به یاد خدا باشند، خدا فرمود:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^۳

شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت؛ و چون (ریگ به سوی‌شان) افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

دقت در آیه شریفه شکی باقی نمی‌گذارد که مراد از ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ﴾

۱. مواهب علیّه (کاشفی): ۳۷۵؛ منهج الصادقین ۴: ۱۷۲؛ حجة التفاسیر (عبدالحجت بلاغی): ۳: ۱۳.

شرح حوادث جنگ بدر را در بحار الأنوار ۱۹: ۲۱۵-۲۲۹؛ تفسیر الکاشف (محمدجواد مغنیه): ۲: ۴۶۱-۴۶۲ ببینید.

۲. تفسیر جوامع الجامع ۲: ۱۰.

۳. سورة انفال (۸) آیه ۱۷.

الله رَمَى ﴿﴾ آن مشت ریگی است که رسول خدا ﷺ به طرف مشرکین پاشید، و منظور از «قتل» کشتار کفار به دست مسلمین است و ذیل آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا﴾ (یعنی خداوند چنین کرد تا کافران را مغلوب کند و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید) دلالت دارد که سیاق آیه، سیاق منت گذاری است و به همین جهت، عین آن عملی که از رسول خدا ﷺ نفی شده برایش اثبات شده است؛ اینکه می‌فرماید: «تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی».

از همه این شواهد به دست می‌آید که منظور از جمله ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...﴾ اثبات غیرعادی بودن داستان بدر است تا کسی نپندارد که شکست سخت کفار و غلبه مسلمانان بر آنها به صورت عادی و طبیعی رخ داد! این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه‌ای که نازل فرمود مؤمنین را استوار و کفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ‌ریزه‌ها که رسول خدا ﷺ به سمتشان پاشید فراری‌شان داد، و مسلمانان را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان توانایی بخشید.

از این رو جا دارد که این پیروزی به خدای سبحان نسبت داده شود نه به مسلمانان. و این نسبت، منافاتی با اصل قضیه - که مسلمانان جنگیدند و پیامبر ﷺ سنگ‌ریزه‌ها را سوی کفار پاشید - ندارد، و از ظاهر جمله ﴿وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا﴾ استفاده می‌شود که ضمیر ﴿مِنْهُ﴾ به خدا برمی‌گردد و این جمله، هدف حاصل از این واقعه را بیان می‌کند، و جمله مزبور، به مقدرتی محذوف معطوف است که اگر ظاهرش سازیم چنین می‌شود:

«إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِصَالِحِ عَظِيمَةٍ وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ» ؛

اگر خداوند ایشان را کشت و سنگ‌ریزه به سوی‌شان پاشید برای مصالحی بود که در نظر داشت، و برای این بود که مؤمنان را به نحو شایسته‌ای امتحان کند (اگر بلا به معنای امتحان و آزمایش باشد) و یا به مؤمنان نعمت شایسته‌ای ارزانی

دارد که همان نابودی دشمنان و اعتلای کلمه توحید به دست ایشان و بی نیاز شدن آنان با دست یابی به غنیمت می باشد.^۱

نظر دوم

دیدگاه دوم این است که این تعبیرات، به جهت شدت تَقَرُّبِ نبی اکرم ﷺ و مجاهدین بدر و در رأس آنها امیرالمؤمنین ﷺ به خداوند متعال است. در قرآن آیاتی مشابه آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ وجود دارد، مانند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^۲؛

کسانی که با تو بیعت می کنند [در حقیقت] تنها با خدا بیعت می کنند. که در این آیه بیعت با پیامبر، بیعت با خدا اعلام شده است، و تعبیرهای بسیاری در روایات هست که: دوستی اهل بیت پیامبر ﷺ دوستی خداست و دشمنی آنها دشمنی با خدا می باشد.^۳

از امیرالمؤمنین ﷺ روایت شده که گفت: شنیدم رسول خدا ﷺ می فرمود: مَنْ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ، وَمَنْ أَبْغَضَنَا فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ، وَمَنْ وَالَانَا فَقَدْ وَالِي اللَّهَ، وَمَنْ عَادَانَا فَقَدْ عَادِيَ اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَنَا فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...؛^۴

هر که ما را دوست بدارد خدا را دوست داشته است، هر که با ما کینه توزی کند با خدا کینه توزی کرده است، هر که ولایت ما را پذیرا شود ولایت خدا را

۱. المیزان ۹: ۳۸ - ۳۹ (با اندکی تلخیص).

۲. سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳. این روایات در بسیاری از کتب روایی آمده است؛ از جمله نگاه کنید به:

امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸ و ص ۷۰۲، حدیث ۹۶۱؛ تهذیب الأحکام ۶: ۱۰۱؛ امالی شیخ طوسی: ۳۰۹، حدیث ۶۲۳؛ فضائل الخمسة من الصحاح الستة ۲: ۲۰۰ - ۲۰۷.

۴. امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸؛ بحار الأنوار ۲۷: ۸۸، حدیث ۳۸.

پذیرفته است، هر که با ما دشمنی ورزد با خدا دشمنی ورزیده است، هر که ما را اطاعت کند خدا را فرمان برده است...

و در زیارتِ جامهٔ کبیره می‌خوانیم:

و من أحبکم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله؛^۱

هر که شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر که به شما چنگ آویزد به خدا تمسک کرده است.

آوردن این مفاهیم به دلیل شدت تقرُّب این بندگان به درگاه الهی است و این تعبیرات برای آشنا کردن مؤمنان به شأن و مقام والای نبوت و ولایت می‌باشد.

نظر سوم

دیدگاه سوم نگاه غلات و افراط‌گرایان است، آنها با توجه به این آیه و آیات شبیه آن، قائل به مسئلهٔ حلول شده‌اند و نظرشان این است که: خداوند متعال در وجود نبی اکرم ﷺ و ائمهٔ علیهم‌السلام حلول کرده و وقتی پیامبر ﷺ سنگ‌ریزه‌ها را پرتاب نمود او پرتاب نکرد، بلکه در واقع خدا این سنگ‌ریزه‌ها را پرتاب نمود. این نظریه به شدت توسط ائمهٔ علیهم‌السلام مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تکفیر شده‌اند.

اهل غلو به نوعی، اتحاد میان خدا و پیامبر و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام قائل‌اند و می‌گویند خداوند در این ذوات مقدس حلول کرده است و استدلالشان به این قبیل آیات و روایات است.

در استدلال به این آیهٔ شریفه می‌گویند:

از ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ در می‌یابیم که «رامی» (پرتاب کنندهٔ سنگ‌ریزه‌ها) خدا است و از آنجا که «رامی» در واقع پیامبر ﷺ بوده است، نتیجه می‌گیرند که

پیامبر خداست. جریانی درباره یکی از غلات در کافی آمده است که بجاست در اینجا به آن اشاره شود. مالک بن عطیه از بعض اصحاب امام صادق علیه السلام روایت می کند که گفت: امام صادق علیه السلام خشمگین سوی ما آمد و فرمود:

إِنِّي خَرَجْتُ أَنفَاءً فِي حَاجَةٍ فَتَعَرَّضَ لِي بَعْضُ سُودَانِ الْمَدِينَةِ، فَهَتَفَ بِي: لَبَّيْكَ يَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ لَبَّيْكَ! فَرَجَعْتُ عَوْدِي عَلَيَّ بَدَنِي إِلَى مَنْزِلِي خَائِفًا ذَعِرًا مِمَّا قَالَتْ، حَتَّى سَجَدْتُ فِي مَسْجِدِي لِرَبِّي وَ عَفَرْتُ لَهُ وَجْهِي وَ ذَلَّلْتُ لَهُ نَفْسِي وَ بَرِئْتُ إِلَيْهِ مِمَّا هَتَفَ بِي؛ وَلَوْ أَنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَدَا مَا قَالَ اللَّهُ فِيهِ، إِذَا لَصَمَّ صَمًّا لَا يَسْمَعُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَ عَمِيَ عَمًى لَا يُبْصِرُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَ خَرَسَ خَرَسًا لَا يَتَكَلَّمُ بَعْدَهُ أَبَدًا، ثُمَّ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَ قَتْلَهُ بِالْحَدِيدِ!

اندکی پیش برای حاجتی از منزل خارج شدم که یکی از سیاهان مدینه رو به من آورد و فریاد زد: «لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ» (آماده ام ای خدای من، گوش به فرمانم) پس بی درنگ به منزل بازگشتم و از گفته او ترسان و هراسان بودم تا اینکه در سجده گاهم برای پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاک مالیدم و خویش را ناچیز انگاشتم و از خطابی که آن شخص به من کرده بود بیزاری جستم. اگر عیسی بن مریم از آنچه خدا درباره اش گفته است (که او بنده و فرستاده خداست) پافراتر گذارد، چنان کر شود که دیگر چیزی نشنود و چنان کور گردد که هرگز چیزی را نبیند و به گونه ای لال شود که پس از آن هرگز لب به سخن نگشاید. سپس امام علیه السلام فرمود: خدا ابوخطاب^۲ را لعنت کند و او را با آهن (شمشیر) بکشد.

۱. روضه کافی: ۸: ۲۲۵ - ۲۲۶، روایت ۲۸۶؛ بحار الأنوار: ۲۵: ۳۲۱، حدیث ۹۰.

۲. نام ابوخطاب، محمد بن مقلاص است که از غلو کنندگان بود و اعتقاد داشت که جعفر بن محمد خداست، و پیروانش را به این امر فرامی خواند، روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و ائمه بعد از آن حضرت در نکوهش و لعن وی وارد شده است (شرح اصول کافی - مازندرانی - ۱۲: ۳۰۲؛ قاموس الرجال: ۹: ۵۹۴ - ۶۰۱).

گروهی در عصر امام صادق علیه السلام بودند که رئیسشان ابوالخطاب بود و این شخص مکتب غلو را ترویج می کرد. فردی که به امام صادق علیه السلام برخورد کرد از همین مکتب بود چشمش که به آن حضرت افتاد درست مثل اینکه حاجیان خدا را می خوانند و «لیبک لیبک» می گویند، این ذکر را بر زبان آورد.

امام علیه السلام دریافت که نمی تواند او را از این کار باز دارد و راه درست را به او بیاموزد، از این رو به خانه آمد و به عبادت خدا پرداخت. سپس حضرت به صراحت این گونه عقاید را رد کرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدی را برای ابوالخطاب - که مروج این فرقه بود - از خدا خواست.

بیان شیخ طوسی

براساس بیان شیخ طوسی رحمه الله در تفسیر تبیان^۱ سه اشکال کلی به کسانی که قائل اند پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله خدا می باشد و به آیه **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾** تمسک کرده اند، وارد است:

اشکال اول

اگر پیامبر به دلیل **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾** خدا باشد در اینجا یک تناقض لازم می آید؛ زیرا خطاب به پیامبر است که تو «رمی» نکردی، پس اگر او خدا باشد، خطاب به کی متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پیامبر متوجه است پس او خدا نیست.

اشکال دوم

اگر بگوئید: پیامبر خداست، به گونه ای دیگر تناقض پیش می آید و آن این است که: اگر پیامبر خداست، در قسمت اول آیه، نفی «رمی» شده از خدا؛ **﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾** حال آنکه در قسمت بعد آیه می فرماید: **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾** که

اثبات «رَمی» برای خداست و این، موجب تناقض است؛ زیرا در ابتدا از خدا نفی «رَمی» شده و بعد برای خدا اثبات «رَمی» شده است.

و در جای خودش ثابت است که تناقض باطل است پس این ادعا به طور قطع باطل می‌باشد.

اشکال سوم

ادله عقلی دلالت دارد که خدا جسم نیست و در جسمی حلول نکرده است، پس سخن کسی که می‌گوید: «خدا در پیامبر حلول کرده است» باطل است.

زیرا پیامبری که جسم و محدود است چگونه می‌تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود^۱ و خواه بنابر نظر غلات که قائل به حلول هستند) زیرا اگر این وجودات - که می‌گوئید خداست - همان واجب الوجود باشد لازمه این حرف، انکار ممکن الوجود می‌باشد و به بداهت عقلی درجای خودش ثابت است که این موجودات، نیازمندند و تغیر می‌پذیرند.

این حوادث و تغیرات، همه نیازشان را نشان می‌دهد. این ممکن الوجود است که نیازمند می‌باشد و مخالفت با این امر، مخالفت با یک امر بدیهی است.

اگر گفته شود: ما ممکن الوجود بودن اینها را انکار نمی‌کنیم، می‌گوییم: معنای واقعی ممکن الوجود این است که وجوب وجود ندارد. هر یک از این دو نمی‌تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمه قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در یک حقیقت است و ثابت است که این امر، مخالف ادله عقلیه است.

نظر چهارم

گروه دیگر از این آیه و دیگر آیات مشابه در جهت مبانی خودشان استفاده کرده‌اند و گفته‌اند از این آیه می‌توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که

۱. که عبارات ایشان در نظر چهارم خواهد آمد.

وجود پیامبر ﷺ، بلکه همه موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاق که عرفا به آن قائل اند و می گویند: یک وجود در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود خداست که تطوّر یافته و به اطوار و شئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دریا که در حقیقت، موج همان دریاست. یا به نحو وحدت وجود تشکیکی که فلاسفه قائل اند و می گویند: برای وجود مراتب و درجاتی است، و هر درجه ای غیر از درجه دیگر است. اما همه این مراتب و درجات در حقیقت یکی اند و آن خداست؛ یعنی در حقیقت تمام مراتب وجود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اینجا بجاست به بیانات عجیب و غریب قائلان به وحدت وجود و نحوه برداشت آنها از آیه اشاره کنیم:

در کتاب ممة الهمم در شرح فصوص الحکم آمده است:

قیصری می گوید: به ظاهر گمان می کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است....

دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ چشم ادراک نمی کند جز صورت محمدیه ﷺ را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمدیه ثابت است و حال اینکه صورت محمدیه ﷺ آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط (واسطه) قرار داد که گفت: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت: رامی، الله تعالی است در صورت محمدیه ﷺ و لابد باید بدان ایمان داشت؛ یعنی و چاره ای جز ایمان بدان نیست....

آن‌گاه شعری را - به عنوان دلیل - می‌آورد:

گرچه تیر از کمان همی گذرد
و بعد می‌گوید:
از کماندار بیند اهل خرد

ایمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی.^۱

دیدگاه میرزا علی همدانی

در کتاب ممد الهمم، از رساله وجودیه میرزا علی همدانی - که او را از اعظام عرفای کاملین مکملین می‌داند - چنین نقل شده است:

... و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات که مخبر از این حال، کریمه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ می‌باشد و کریمه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۲

و کریمه ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳ و حدیث شریف قدسی که «لایزال العبد یتقرب إلی بالنوافل حتی أحبه فإذا أحببته كنتُ سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصره به، و لسانه الذی ینطق به، و یده الذی یبطش بها، إن دعانی أحببته وإن سئلنی أعطیته»^۴ و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طائفه را، که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

۱. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲. سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳. سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۴. پیوسته بندهام با نافله‌ها و مستحبات به من تقرُّب می‌جوید تا اینکه دوستش بدارم، و آن‌گاه که او را دوست بدارم، من گوش او می‌شوم که به آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که به آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که به آن سخن می‌گوید و دست او که به آن از خود دفاع کند. اگر مرا بخواند اجابتش کنم و اگر از من بخواهد عطایش نمایم؛ (اصول کافی ۲: ۳۵۲، حدیث ۷، با اندکی تفاوت).

ای آنکه حدوث و قِدَمَت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود درنگری

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه^۱

بطلان این قول به اندازه‌ای روشن است که نیازی به استدلال و ارائه ادله عقلی و نقلی ندارد؛ چرا که هر صاحب عقل سلیمی می‌تواند حتی بدون مراجعه به تفاسیر و بیانات بزرگان، مفهوم این آیات را دریابد، که امر عظیمی در این جنگ روی داد و خداوند بر مسلمانان منت گذاشت و پیروزی را نصیبشان ساخت. با وجود این، می‌بینیم که قائلان به وحدت وجود از این گونه آیات و روایات برداشت‌های نادرست دارند.

این قبیل افکار و اعتقادات باطل ناشی از اندیشه‌ها و مبانی باطلی است که اینان برگزیده‌اند و در راستای تطبیق مبانی باطلشان با اصول صحیح اعتقادی ناگزیر از این توجیهات و کجروی‌ها شده‌اند.

نظر پنجم (قائلین به جبر):

این طائفه نیز جهت اثبات نظریه خود، در ارائه ادله نقلیه، متمسک به آیه مذکور شده‌اند.

تقریر استدلال: خدای متعال قتل صادر از مؤمنین را از نفس آنها نفی نموده و قتال را به خود نسبت می‌دهد و همچنین اسناد پرتاب و افکندن شن‌ریزه‌های صادر از پیامبر را از آن حضرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از این سلب و اسناد ظاهر می‌شود که انسان تنها محل ظهور فعل خدای تعالی است که در این مورد خاص (به دست پیامبر و مؤمنین) رخ داده و فاعل حقیقی نیست، مگر خدای سبحان.

۱. ممد الهمم (شرح فصوص الحکم) : ۱۸۹ - ۱۹۰.

پاسخ: بنابر نظریه جبریون، تمامی افعال صادره از جمیع مردمان (انسان‌ها) منسوب به خداوند است و در این جهت هیچ فعلی با فعل دیگر و هیچ فاعلی با فاعلی دیگر فرق ندارد تا بشود بعض افعال را به غیر او نسبت داد و حال آنکه مستفاد از آیه کریمه، وجود خصوصیتی است که در قتال مؤمنین در جنگ بدر انجام گرفت و در تلاش کفار نبود و همچنین در پرتابی که توسط پیامبر در این جنگ رخ داد خصوصیتی از آیه استفاده می‌شود که در پرتاب‌های دیگر و افعال دیگر آن حضرت و در سایر جنگ‌های ایشان رخ نمود.

و وجود این خصوصیت سبب شد که فعل (نبی اکرم ﷺ و مؤمنین) در این واقعه به خدای تعالی اسناد داده شود و از پیامبر و مؤمنین سلب گردد، و اگر مقصود در آیه مبارکه نفی اسناد هر فعلی از هر فاعلی و نسبتش به خدای متعال بود، دیگر اختصاص آن به قتل و رمی مذکور در آیه وجهی نداشت، بلکه می‌بایست جمیع افعال را از مخلوق نفی و به خدا نسبت داد. و با دقت نظر در آیه کریمه و تفسیر و شأن نزول آن درمی‌یابیم که آیه در مقام امتنان خدای متعال بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنایت خاص الهی نسبت به رسول خدا ﷺ و مسلمین در غزوه بدر است.

آن‌گاه که اصحاب رسول خدا ﷺ از کثرت جمعیت قریش به فرع آمدند، به پیشگاه ربوبی تضرع و استغاثه نمودند؛ خدای متعال فرمود:

﴿إِذْ تَسْتَعِثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبَ لَكُمْ أَيْ مَدَدُكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ﴾^۱

(به خاطر بیاورید) زمانی را (که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان کمک می‌خواستید؛ و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یکهزار از فرشتگان، که پشت سرهم فرود می‌آیند، یاری می‌کنم.

آن گاه خدای سبحان فرشتگانش را جهت یاری مؤمنین فرستاد تا اینکه بر دشمن - علی رغم کمی تعداد و ضعفشان و با توجه به زیادی افراد دشمن و نیرومندی آنها - پیروزشان فرمود و همچنین خداوند بر پیامبرش مَنّت نهاد، آن گاه که کَفّی از سنگ ریزه ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدی از قریش باقی نماند مگر اینکه پُر شد چشمانشان از شن ریزه، و واضح است که این قتل و این پرتاب در طاقّت بشر نیست بلکه این خداست که این معجزات را به خاطر اثبات نبوت فرستاده اش و یاری دینش ظاهر ساخت.

خلاصه کلام

فرق بین افعال عادی صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدی پوشیده نیست. رمی در آیه از معجزات پیامبر ﷺ است که اسناد داده شده به خداوند و محل کلام در افعال عادی انسان هاست که همه به اختیار خود انجام می دهند، نه معجزات، و البته پاسخی غیر این پاسخ در جای خود گفته شده است.^۱

اگر بخواهیم به دنبال ریشه و اصل اشکالی که به این دسته از افراد وارد است باشیم و بخواهیم مشکل را از پایه و اساس حل کنیم باید بگوییم: اساس حرکت های صحیح و تکامل انسان ها عقل است. با عقل می توان حق را از باطل تشخیص داد و به وسیله آن خدا و پیامبر را شناخت و به وحی رسید و به وسیله تعقل می توانیم در مسائل مختلف از وحی استفاده کنیم.

همین عقل می گوید چون وحی کلام خداوند است هرگز خطائی در آن راه پیدا نمی کند پس باید رهنمودهای وحیانی را بر هر گفته ای مقدم داشت و ما هرگز موردی را در وحی سراغ نداریم که با عقل بیّن مخالفت داشته باشد و آنجائی را هم که عقول ضعیف آن را درک نمی کنند ناشی از ضعفی است که به

۱. سدالمفر علی القائل بالقدر (نقد مقالة جبر و تفویض): ۲۴۱.

خود ما مربوط است و این موارد هم توسط خود قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم السلام واضح شده است.

در مواردی همچون ﴿وَنَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾^۱ و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^۲ باید به سراغ مفسرین واقعی - که ائمه معصومین علیهم السلام هستند - برویم و اگر در این موارد سراغ بعض رجال مکاتب را بگیریم پیوسته در معرض سقوط و هلاکتیم از این روست که امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ دَخَلَ فِي الْإِيمَانِ بِعِلْمٍ ثَبَّتَ فِيهِ، وَ نَفَعَهُ إِيْمَانُهُ، وَ مَنْ دَخَلَ فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ خَرَجَ مِنْهُ كَمَا دَخَلَ فِيهِ؛^۳

هر کس با علمی پایدار در ایمان درآید ایمانش او را سود می‌بخشد، و هر که بی‌علم (و آگاهی درست) وارد عرصه ایمان شود [در آن پایدار نمی‌ماند] و همان گونه که [ناآگاهانه ایمان را پذیرفت] از حیطة ایمان بیرون می‌رود.

و نیز آن حضرت می‌فرماید:

مَنْ أَخَذَ دِيْنَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ وَ مَنْ أَخَذَ دِيْنَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ رَدَّتْهُ الرِّجَالُ؛^۴

کسی که دینش را از کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله دریافت کند (آنچنان در دین و عقیده‌اش استوار باشد) که کوه‌ها فرو ریزند قبل از آنکه لغزشی در دین [و ایمان] او پدید آید، و کسی که دینش را از زبان و افکار و آرای بشری بگیرد، دیگران آن (دین و عقیده) را رد کرده (از او بگیرند).

۱. سورة حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲. سورة فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳. اصول کافی ۱: ۷ (خطبه کتاب).

۴. همان.

پس اگر انسان از آرای بشری (غیر الهی) افکارش را پُر سازد و از این و آن، مطالب را اخذ کند با تغییر رأی آنان افکارش تغییر یابد و اگر دین را از قرآن و حدیث بگیرد کوه‌ها تکان بخورد و این فرد در عقیده‌اش استوار بماند.

آیه هفتم:
وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

قال الله تعالى:
﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ
فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾
سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

مشرق و مغرب از آن خداست، پس به هر سو رو کنید، آنجا، سوی خداست؛
به راستی خدا [رحمت و قدرتش] فراگیر (یا بی نیاز) داناست.

در آیه‌ای از قرآن کریم می‌خوانیم:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱؛

هر چیزی نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نیز آمده است:

﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۲؛

(هرآنچه هست فانی می‌شود و تنها) وجه پروردگارت که صاحب شکوه و

عظمت است باقی می‌ماند.

واژه «وجه» در آیات دیگر نیز به کار رفته است که آیات زیر از آن جمله‌اند:

﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾^۳؛

و انفاق نمی‌کنید مگر برای خشنودی خدا (و تقرب به او).

﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^۴؛

و زکاتی را که می‌پردازید (و به آن) وجه خدا (و خشنودی او) را قصد می‌کنید.

﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾^۵؛

۱. سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۲. سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۷.

۳. سوره بقره (۲) آیه ۲۷۲.

۴. سوره روم (۳۰) آیه ۳۹.

۵. سوره رعد (۱۳) آیه ۲۲.

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند.

﴿إِنَّا نَطْمِئُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾^۱؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام می‌کنیم.

﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾^۲؛

برای هیچ کسی نزد او نعمتی نیست که پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و

جلب رضای) پروردگارش که بلند مرتبه است.

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾^۳؛

شکیبایی پیشه کن با کسانی که صبحگاهان و شبان‌گاهان پروردگارشان را

می‌خوانند و وجه (و رضای) او را می‌طلبند.

با توجه به سیاق آیات فوق، در معنای واژه «وجه» اختلافی به نظر نمی‌رسد،

به همین جهت در اینجا فقط به بحث و بررسی واژه «وجه» در آیه مورد نظر

(۱۱۵ بقره) که محل بحث است و آیه ۸۸ قصص - که در آینده بحث خواهیم

کرد - می‌پردازیم.

بررسی واژه‌ها

در این آیه، دو واژه، شایان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشرق و مغرب به لحاظ طول و عرض جغرافیایی است و در ادبیات عرب اسم

زمان و مکان است. یعنی مکان طلوع و غروب خورشید از نظر دید انسان و از

آنجا که هر نقطه از زمین دارای طول و عرض جغرافیایی خاص است و با توجه به

اینکه زمین کروی است و در عین حال به دور خود می‌چرخد پس هرجایی مشرق

۱. سورة انسان (۷۶) آیه ۹.

۲. سورة لیل (۹۲) آیه ۱۹ - ۲۰.

۳. سورة کهف (۱۸) آیه ۲۸.

و مغرب ویژه خود را دارا می‌باشد این از نظر مکان، و اما از نظر زمان، گردش کره زمین به دور خورشید با توجه به انحنای محور زمین سبب می‌شود که خورشید هر روز از سال از نقطه‌ای طلوع و در نقطه دیگری غروب نماید به طوری که مشرق و مغرب هر روز با روز قبل متفاوت است و به همین جهت، در قرآن این واژه به صورت‌های مفرد، تثنیه و جمع به کار گرفته شده است.

اما مفرد، همین آیه مورد بحث:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾^۱

و اما تثنیه، همچون آیه:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾^۲

که ممکن است اشاره به دو مشرق و دو مغرب ممتاز در دوره سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجدی (آغاز زمستان)^۳، و یا مشرق و مغرب اعتدالی در اول بهار و اول پاییز که شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آیه:

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾^۴

پس می‌توان گفت در آیه مورد بحث جنس مشرق و مغرب اراده شده است و از سوی دیگر ظهور عرفی این واژه در بسیاری از موارد در این است که بر سبیل نمونه و مثال ذکر شود چنان که موارد استعمال آن در قرآن و حدیث شاهد بر آن است از جمله در سوره بقره آیه ۱۴۲ همین تعبیر ﴿لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ به

۱. سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲. سوره الرحمن (۵۵) آیه ۱۷.

۳. چنانچه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است. رجوع کنید به: احتجاج طبرسی:

۳۸۶؛ بحارالانوار ۱۰: ۱۲۲؛ تفسیر صافی ۵: ۱۰۸.

۴. سوره معارج (۷۰) آیه ۴۰.

کار رفته است و حال آنکه مطلب مورد نظر در این آیه مسأله مشرق و مغرب نیست بلکه تغییر قبله مسلمین از سمت بیت المقدس به سمت کعبه معظمه می باشد و بیت المقدس در سمت شمال غربی و کعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احادیث شریفه هم این تعبیر مکرر به کار رفته است از جمله:

امام باقر علیه السلام به دو نفر از مخالفین می فرماید:

شَرِّقَا وَ غَرْبَا فَلَا تَحْجِدَانِ عَلِمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ؛^۱

به مشرق روید و به مغرب روید (روشن است که منظور این است که به هر جا روید) علم درستی - جز آنچه از ما خانواده تراوش کرده - پیدا نکنید.

بنابراین، ممکن است گفته شود مقصود از این تعبیر در آیه مورد بحث این است که خداوند متعال به هر جهت و مکانی محیط می باشد و هیچ سمت و جهتی از ملک و سلطنت او خارج نیست.

تولیه

این واژه از اُضداد است و به معنای «إِقْبَال» (روی آوردن) و «إِدْبَار» (پشت کردن و روی برتافتن) هر دو آمده است، و از مواردی که این واژه به معنای ادبار و پشت کردن آمده، این آیه شریفه است:

﴿لَوْ اِطْلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾^۲

و از کلام راغب در مفردات استفاده می شود که وقتی توئی متعدی به نفس باشد یعنی بدون حرف جرّ، مفعول بگیرد معنای قرب و نزدیکی می دهد، و زمانی که به وسیله حرف جرّ متعدی شود (لفظاً یا تقدیراً) معنای اعراض و دوری را دربر دارد.^۳

۱. اصول کافی ۱: ۳۹۹، حدیث ۳.

۲. سورة كهف (۱۸) آیه ۱۸.

۳. مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۸۸۶

لیکن به قرینه سیاق مشخص است که در اینجا، به معنای «روی آوردن» می باشد.

وجه

واژه وجه، دارای معانی مختلف است:

در فرهنگ معین معنای آن چنین است:

وجه: چهره، صورت، راه، طریق، طریقه، روش، جانب، سوی ذاتِ شخص، قصد، نیت، آهنگ، صحیفه و

در أقرب الموارد ذیل این ماده، می خوانیم:

وجه نخستین عضوی از بدن است که برای ناظران آشکار می شود، و به معنای جلوی هر چیزی است؛ گویند: «این وجه (و پیش) جامه است».

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر مواهب الرحمن وجه را این گونه معنا می کند:

الوجه مستقبل کل شيء و اشرفه و طریق الوصول إليه، و يطلق علي الذات ايضاً^۱

وجه چهره گاه هر چیزی و اشرف (بالاترین و با شرف ترین) آن است، و راه رسیدن به آن؛ و نیز بر ذات [هر چیزی] اطلاق می شود.

در این تفسیر آمده است که: مقصود از «وجه» در این آیه، «توجه» می باشد ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ یعنی به هر کجا رو کنید، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.^۲ اینکه جایز است ﴿وَجْهَ اللَّهِ﴾ به معنای ذاتِ خدا دانسته شود، به این معناست که هر کجا انسان توجه کند خدا هست (نه اینکه آنچه را شخص توجه می کند، خودِ خدا باشد) و این گونه نیست که خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عکس.

۱. نگاه کنید به، مواهب الرحمن ۱: ۳۹۴.

۲. همان: ۴۰۰.

البته ما ذات خدا را درک نمی‌کنیم چه آنکه فراتر از حد فهم ما می‌باشد، تنها می‌بایست او را از حد تشبیه با دیگر موجودات و از حد تعطیل و نفی سیطره‌اش بر همه چیز، خارج سازیم.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

﴿ثُمَّ﴾ أَيْ فَهْناكَ ﴿وَجْهَ اللَّهِ﴾ أَيْ قِبْلَةَ اللَّهِ؛

هر کجا که رو کنید آنجا قِبْلَةُ خدا می‌باشد.

آنگاه می‌نویسد: «وجه» و «جهة» — مانند «وزن» و «زنة» — به معنای قبله است.^۱

روایات و تفاسیر

در روایات، مقصود از «وجه» در این آیات، چند گونه معنا شده است و اشکالی وجود ندارد که یک آیه، معانی مختلفی داشته باشد با این شرط که آن معنا خردپذیر باشد و با اصول و حیانی تنافی و ناسازگاری نیابد و در روایت معتبری آیه در معنای ویژه‌ای منحصر نشود.

در ذیل آیه ﴿فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾^۲؛ پس به هر سمتی رو کنید همان سمت و جهت سوی خداست، احادیث زیادی آمده است که مقصود از «وجه» در اینجا، سمت قبله، در نمازهای مستحبی می‌باشد.

۱. در تفسیر قمی آمده است که این آیه درباره نماز نافله نازل شد، وقتی انسان در سفر است، به هر سو می‌تواند نافله را بخواند، لیکن در نمازهای واجب، این سخن خدای متعال ملاک است که می‌فرماید: ﴿وَحَبِطُ مَا كُنتُمْ قَوْلُوا وَجُوهَكُمْ

۱. مجمع البیان ۱: ۳۶۴؛ در این تفسیر به معانی دیگری نیز برای وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.

۲. سورة بقره (۲) آیه ۱۱۵.

سَطْرَه^۱ یعنی فرائض را فقط سوی قبله (مسجد الحرام) بخوان.^۲

۲. در تفسیر عیاشی آمده است که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال شد که درحالی که بر مرکبش سوار است [آیه] سجده را می‌خواند، امام علیه السلام فرمودند:

يَسْجُدُ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي عَلَى نَاقَتِهِ النَّافِلَةِ وَهُوَ مُسْتَقْبِلَ الْمَدِينَةِ، يَقُولُ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^۳؛

به هر سمت که مرکب می‌رود، شخص می‌تواند سجده کند. رسول خدا ﷺ بر ناقه‌اش که سوی مدینه در حرکت بود نماز می‌گزارد، خدای متعال می‌فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشایشگر داناست».

۳. از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ فِي التَّطَوُّعِ خَاصَّةً^۴؛

خدا این آیه را فقط دربارهٔ نمازهای مستحبی نازل کرد.

سپس امام بیان فرمودند که پیامبر ﷺ آن‌گاه که سوی خیبر می‌رفتند و زمانی که از مکه باز می‌گشتند، بر راحله‌اش نماز می‌گزارد، درحالی که کعبه پشت سرشان قرار داشت.

۴. محمد بن حُصَيْن می‌گوید: به عبد صالح [امام کاظم علیه السلام] نامه نوشتم و پرسیدم: مردی در روز ابری در بیابان نماز می‌گزارد و سمت قبله را نمی‌داند، ناگهان پس از آنکه از نماز فارغ شد، خورشید نمایان می‌شود و شخص درمی‌یابد که سوی غیر قبله نماز گزارده است، آیا نمازش درست است یا باید آن را دوباره بخواند؟ امام علیه السلام در پاسخ نوشتند:

۱. سورة بقره (۲) آیه ۱۴۴.

۲. تفسیر قمی ۱: ۵۹.

۳. تفسیر (عیاشی) ۱: ۵۷، حدیث ۸۲؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳.

۴. تفسیر (عیاشی) ۱: ۵۶، حدیث ۸۰؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳؛ وسائل الشیعه ۴: ۳۳۳، حدیث ۲۳ (۵۳۱۷).

يُعِيدُهَا مَا لَمْ يَفْتَهُ الْوَقْتُ، أَوْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ - وَقَوْلُهُ الْحَقُّ - ﴿فَأَيْنَا تُؤَلُّوْا
فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^۱؛

اگر وقت فوت نشده است باید نماز را اعاده کند. آیا نمی‌داند که خدای متعال -
که سخشن حق و درست است - می‌فرماید: «هرکجا رو کنید همان جا وجه
خداست».

البته بحث فتوا دادن در این زمینه، بررسی ویژه خودش را می‌طلبد، لیکن مفهوم
این حدیث این است که اگر وقت گذشته است، نماز واجبی را که شخص سویی
غیر قبله خوانده کفایت می‌کند.

بنابراین، با توجه به این روایات می‌توان گفت که معنای «وجه» در اینجا همان
سمت و جهت است و ﴿وَجْهُ اللَّهِ﴾ یعنی جهت خدا و در نمازهای مستحبی و در
نمازهای واجب هنگام تحیر و یا در موارد استثنایی می‌توان به هر سو نماز خواند.
البته اینکه خدا در همه جا هست و مکانی وجود ندارد که در آنجا خدا نباشد،
سخنی است که در جای خودش محفوظ است و دلایل عقلی و نقلی ویژه خود را دارد.
لیکن در این آیه، مقصود همان قبله می‌باشد و آیات پیش از آن به خوبی
بیان‌گر آن است. در تفسیر آیه قبل: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا
اسْمُهُ...﴾^۲ آمده است که:

مسلمانان در اطراف کعبه خانه‌هایی را به عنوان مسجد برای خود برگرفته بودند
و در آنها به عبادت می‌پرداختند. بت پرستان آن خانه‌ها را ویران کردند و
مسلمانان را از درآمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان
باعث شد که پیامبر به مدینه هجرت کند.^۳

۱. تهذیب الأحکام ۲: ۴۹، حدیث ۲۸ (۱۶۰)؛ وسائل الشیعه ۴: ۳۱۶، حدیث ۴ (۵۲۵۴).

۲. سورة بقره (۲) آیه ۱۱۴.

۳. تفسیر صافی ۱: ۱۸۱؛ تفسیر المیزان ۱: ۲۵۸.

حال که چنین شده است، این کار نباید مانع عبادت مسلمانان شود، هر کجا رو کنند همان جا وجه خداست (و در شرایط خاص، هر سویی به منزله قبله انگاشته می شود).

افزون بر تفسیر روایی آیه، مفسران از ابعاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده اند، که گاه معنای آیه را روشن تر می سازد و گاه سخنانی است که در جای خودشان درست می باشد، لیکن ربطی به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشری در «الكشاف» ذیل آیه، می نویسد:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ أي بلاد المشرق والمغرب، والأرض كلها لله، هو مالها ومُتَوَلَّيْها ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ ففي أي مكان فَعَلْتُمُ التَّوَلِّيَةَ، يعني تَوَلِّيَةُ وجوهكم شَطْرَ القبلة... ﴿فَنَّمَّ وَجْهَ الله﴾ أي جهته الَّتِي أَمَرَ بها وَ رَضِيَها.

والمعنى أنكم إذا مُنِعْتُمْ أن تُصَلُّوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس فقد جُعِلَتْ لكم الأرض مسجداً، فَصَلُّوا في أي بُقْعَةٍ شِئْتُمْ مِنْ بُقَاعِها، وَافْعَلُوا التَّوَلِّيَةَ فِيها فَإِنَّ التَّوَلِّيَةَ ممكنةٌ في كُلِّ مكانٍ لَا يَخْتَصُّ إمكانها في مسجدٍ دون مسجدٍ ولا في مكانٍ دون مكانٍ ﴿إِنَّ اللهَ واسعٌ﴾ الرحمة، يُريد التوسعةَ علي عبادِهِ والتيسيرَ عليهم ﴿عَلِيمٌ﴾ بمصالحهم.

و عن ابن عمر، تَرَكْتُ في صلاةِ المسافر علي الراحلة أَيْنَمَا تَوَجَّهْتُ^۱؛

«برای خداست مشرق و مغرب» یعنی سرزمین های مشرق و مغرب و همه زمین ملک خدا می باشد و خدا مالک و متولی آن است.

«پس هر کجا رو کنید» یعنی در هر مکانی که شما روها تان را سوی قبله بگردانید... «همان جا وجه خداست» یعنی جهت خدا می باشد همان سمتی که خدا به آن امر کرده و آن را می پسندد. معنای این سخن این است که: در این هنگام که شما از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس بازداشته شدید، همه زمین برایتان مسجد قرار داده شد. پس در هر گوشه و نقطه ای از زمین که خواستید، نماز گزارید، و رویتان را سوی قبله بگردانید؛ زیرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممکن است، به مسجد یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشایش و آسانی را برای بندگان می خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از ابن عمر نقل شده است که: این آیه، درباره نماز مسافر بر مرکب نازل شد که به هرسو راحله اش رود، می تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسیر اهل سنت نیز، مقصود از آیه این است که انسان در هر کجا که باشد، رو به سمت قبله که نماز گزارد، جلب رضایت خدا می شود و لازم نیست که در مسجد الحرام یا در خانه کعبه باشد.

نمازهای مستحبی را می توان در حال سوار بر مرکب انجام داد، هرسو که مرکب حرکت کند همان سمت، وجه (و جهت) خداست و خشنودی او به دست می آید.

تفسیر المیزان

در این تفسیر، آیه به گونه ای تبیین شده است که در جای خودش سخن درستی می باشد، لیکن به مقصود آیه چندان ربطی ندارد.

علامه طباطبائی، در ذیل آیه مذکور، می نویسد:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ المشرق و المغرب و كل جهة من الجهات حيث كانت فهي لله بحقيقة الملك التي لا

تقبل التبدل والانتقال، لا كالمملك الذي بيننا معاصر أهل الاجتماع، وحيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشيء محيط بنفسه و أثره، لا كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و المملك لا يقوم من جهة أنه ملك إلا بآلهه فآلهه سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فآلتوجه إلى شيء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملت سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منها إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقيتان

﴿فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ فيه وضع علة الحكم في الجزاء موضع الجزاء، و التقدير - و الله أعلم - ﴿فَأَيُّنَا تُولُوا﴾ جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ أي إن الله واسع الملك و الإحاطة عليم بقصودكم أينما توجهت، لا كالأواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسماني لا يتوجه إليه إلا إذا كان في جهة خاصة، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهة خاصة كقدامه فقط، فآلتوجه إلى كل جهة توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعة في القبلة من حيث الجهة لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾^۱؛

مشرق و مغرب و هر جهتی از جهات که باشد، ملک حقیقی خداست که دگرگونی و نقل و انتقال نمی پذیرد؛ و مانند ملکی که میان ما مردم است نمی باشد. و از آنجا که ملک خدای متعال بر ذات شیء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملک ما که بر آثار اشیا و منافع آنها قرار می گیرد، نه بر

ذاتشان) و ملک از آن جهت که ملک است جز به مالکش استوار نمی‌گردد،
خداى سبحان بر این جهات سیطره دارد و محیط بر آنهاست و با آنها می‌باشد.
پس هرکس به هر جهتی رو کند، سوی خدا رو کرده است.

و چون مشرق و مغرب، دو جهت اضافی‌اند، تقریباً همه جهات را شامل می‌شوند؛
زیرا جز نقطه شمال و جنوب حقیقی از آن دو بیرون نمی‌ماند....

اینکه فرمود ﴿فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ در آن، علت حکم در جزا، در موضع جزاست و
تقدیر این است: هرکجا رو کنید، این کار برایتان جایز است؛ زیرا وجه خدا در
آنجاست.

و بر این تقدیر [یعنی بر جزا] تعلیل حکم در این سخن ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾
دلالت دارد، یعنی ملک و احاطه خدا وسعت دارد و به نیت‌هایتان - هر کجا که
رو کند - داناست یعنی مانند انسان و دیگر آفریده‌های جسمانی نیست که توجه
سوی او نمی‌شود مگر زمانی که در جهتی خاص باشد، و توجه قصد کننده را سوی
خودش نمی‌داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتی، توجه سوی خداست و برای خداى سبحان معلوم می‌باشد.
بدان که این آیه، توسعه در قبله از حیث جهت است نه از نظر مکان، دلیل آن
این سخن خداست که فرمود: «برای خداست مشرق و مغرب».

بخش پایانی فرمایش علامه، سخن درستی است؛ یعنی در موارد خاص، انسان به
هر طرف نماز بخواند صحیح است (هر جهتی که انسان رو کند قبله انگاشته
می‌شود) نه اینکه کعبه در آن سمت باشد.

لیکن بخش نخست فرمایش ایشان، تناسب روشنی با معنای آیه ندارد، یعنی
آیه در مقام بیان مطلبی که ایشان فرموده نمی‌باشد، و روایات ذکر شده نیز با آن
سازگار نیست.

تفسير البيان

مرحوم آیت الله خوئی درباره این آیه می فرماید:

والصحيح أن يقال في الآية الكريمة: إنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة بالله تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته و دعائه و جميع عباداته فقد توجه إلى الله تعالى. ومن هنا استدل بها أهل البيت عليهم السلام على الرخصة للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أية جهة شاء، وعلى صحة صلاة الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق والمغرب خطأ، وعلى صحة صلاة المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة، وعلى صحة سجود التلاوة إلى غير القبلة، و قد تلاها سعيد بن جبیر رضي الله عنه لما أمر الحجاج بذبحه إلى الأرض فهذه الآية مطلقة، و قد قيدت في الصلاة الفريضة بلزوم التوجه فيها إلى بيت المقدس تارة، و إلى الكعبة تارة أخرى، و في النافلة أيضا في غير حال المشي على قول.

و أما ما في بعض الروايات من أنها نزلت في النافلة فليس المراد أنها مختصة بذلك «و قد تقدّم أن الآيات لا تختص بموارد نزولها»^۱.

حاصل گفتار ایشان این است که آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه سمت و جهت خاصی به خدای متعال اختصاص ندارد، چه اینکه هیچ مکانی به او احاطه ندارد، پس انسان در حال نمازش و دعایش و همه عباداتش به هر سمت روی نماید توجه به خدا نموده است. از این روست که ائمه اهل البيت عليهم السلام برای صحت نمازی که به سمت قبله نباشد در موارد متعددی به این آیه استناد فرموده اند. از آن جمله است:

۱. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

۲. درباره فردی که نماز واجبش را از روی خطا به غیر جهت قبله بخواند در صورتی که بین مشرق و مغرب واقع شود.

۳. درباره شخصی که نداند قبله کدام جهت است و سرگردان بماند همچنان که سعید بن جبیر - هنگامی که به دستور حجاج روی او را در حال بریدن سر مبارکش به سمت زمین قرار دادند - این آیه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضی روایات آمده که این آیه در مورد نافله نازل شده است مراد این نیست که آیه مختص به نافله باشد چه اینکه آیات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آیه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقیید خورده چه اینکه در نمازهای واجب زمانی لازم بود که به سمت بیت المقدس، و سپس لازم شد که به سوی کعبه رو نمایند، همچنانکه اطلاق آن به نمازهای نافله در غیر حال مثنی - بنا به قول بعضی - نیز تقیید خورده است.

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

از بعضی از سخنان اهل عرفان استفاده می شود که مقصود از این آیه، درستی هر اعتقادی درباره خداست و انسان نباید خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد و گرنه از حقیقت به دور می افتد و وجودی را نباید از خدا نفی کند و گرنه به محدودیت خدا می انجامد.

و نیز گاه آیه را به گونه ای معنا کرده اند و به تأویل برده اند که هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمی باشد و به ذهن کسی خطور نمی کند.

سخن مرحوم فیض کاشانی

فیض کاشانی در «عین الیقین»^۱ می گوید:

كيف لا يكون الله سبحانه كَلَّ الأشياء وهو صرف الوجود الغير المتناهي
شدة و قوّة و غني و تماماً؟! فلو يُخْرِجُ عنه وجوداً لم يكن مُحِيطاً به، لتناهي
وجوده دون ذلك الوجود! تعالى عن ذلك. بل إِنَّكُمْ لو أدلَيْتُمْ بحبل إلي
الأرض السفلي، فَهَبَطَ عَلَيَّ اللهُ، و ﴿فَأَيْنَا تَوَلَّوْا فَبِئْسَ وَجْهَ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ
عَلِيمٌ﴾^۱؛

چگونه خدای سبحان همه اشیا نباشد درحالی که او از نظر شدت و قوت و غنا و
تمامیت، وجود محض نامتناهی است؟! اگر وجودی از خدا خارج باشد که خدا
به آن محیط نباشد؛ وجود خدا متناهی و محدود به غیر آن وجود می‌گردد! خدا
از این محدودیت برتر است. بلکه اگر ریسمانی را سوی پایین‌ترین نقطه زمین
افکنید بر خدا فرود می‌آید، و «هرکجا که رو کنید، همان جا وجه خداست، به
راستی که خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسی

به احتمال زیاد، مرحوم فیض - در پایان عمر - از این سخن برگشته‌اند،
چنان که از رساله انصاف ایشان برمی‌آید، لیکن پاسخ ایشان این است که این گونه
سخنان در پی اعتقاد به سنخیت میان خالق و خلق شکل می‌گیرد و گرنه بر مبنای
بینونت میان خدا و خلق، محدودیتی لازم نمی‌آید؛ زیرا دیگر اشیا از سنخ خدا
نیستند تا نفی آنها حضرت حق را متناهی کند.

معنای حدیثی که در ضمن سخن فیض آمده نیز - به فرض که چنین حدیثی
درست باشد^۲ - این است که خدا در همه جا هست و حضور علمی دارد، در عین اینکه
خدا مکانی و زمانی نیست، جایی را نمی‌توان تصور کرد که از وجود او تهی باشد.
و حضور خدا به معنای قیمومت اوست.

۱. سورة بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲. نگاه کنید به: سنن ترمذی ۵: ۷۸، حدیث ۳۳۵۲.

سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ﴾ أي عالمِ النور و الظهور، الذي هو جَنَّةُ النصارى و قبلتهم بالحقیقة هو باطنه.

﴿وَالْمَغْرِبُ﴾ أي عالمِ الظلمة و الاختفاء، الذي هو جَنَّةُ اليهود و قبلتهم بالحقیقة هو ظاهره.

﴿فَأَيُّهَا تَوَجَّهُوا مِنَ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ﴾ فَمَنْ وَجَّهَهُ اللهُ ذاتُ الله المتَجَلِّية بجميع صفاته.

أو و لله الإِشراق علي قلوبكم بالظهور فيها و التَّجَلِّي لها بصفة جماله حاله شهودكم و فنائكم؛ و الغروب فيها بِتَسْتُرِهِ و احتجابه بِصُورِها و ذواتها، و إختفائه بصفة جلاله حاله بقائكم بعد الفناء.

فأيّ جهة تتوجهوا حيثنذ فثم وجهه، لم يكن شيء إلا آياه وحده؛^۱

«برای خداست مشرق» یعنی عالم نور و ظهور، که بهشت نصاری می‌باشد و قبله حقیقی ایشان باطن آن عالم است.

«برای خداست مغرب» یعنی عالم ظلمت و پوشیدگی، که بهشت یهود می‌باشد و قبله حقیقی آنها ظاهر آن عالم است.

«هر کجا رو کنید» یعنی به هر جهت ظاهر و باطنی بنگرید «آنجا وجه خداست» یعنی ذات خداست که به همه صفاتش مُتَجَلّی شده است.

یا [معنای آیه چنین است:] برای خداست إِشراق (و درخشیدن) بر قلب‌هاتان به وسیله ظهور در آنها و تجلّی بر دل‌ها به صفت جمالش در حال شهود و فنای شما؛ و غروب در قلب‌هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صُور دل‌ها و ذواتشان،

۱. تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۱: ۵۰.

و اختفا (و مخفی شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقای شما پس از فنايتان.
پس در اين هنگام، به هر جهتی که توجه و رو کنید، آنجا وجه خداست؛ چیزی
نیست مگر او که یگانه است.

ابن عربی در «فصوص الحکم» می گوید:

و بالجملة، فلا بُدَّ لِكُلِّ شَخْصٍ مِنْ عَقِيدَةٍ فِي رَبِّهِ يَرْجِعُ بِهَا إِلَيْهِ وَيَطْلُبُهُ فِيهَا،
فَإِذَا تَحَلَّى لَهُ الْحَقَّ فِيهَا أَقَرَّ بِهِ وَان تَحَلَّى لَهُ فِي غَيْرِهَا أَنْكَرَهُ وَتَعَوَّذَ مِنْهُ وَأَسَاءَ
الْأَدَبَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَهُوَ عِنْدَ نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ تَأَدَّبَ مَعَهُ.

فَلَا يَعْتَقِدُ مَعْتَقِدٌ إِلَهًا إِلَّا جَعَلَ فِي نَفْسِهِ، فَالْإِلَهَ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ بِالْجَعْلِ، فَمَا
رَأَوْا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا جَعَلُوا فِيهَا.

فَانظُرْ مَرَاتِبَ النَّاسِ فِي الْعِلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى، هُوَ عَيْنُ مَرَاتِبِهِمْ فِي الرُّؤْيَا يَوْمَ
الْقِيَامَةِ، وَ قَدْ أَعْلَمْتَنكَ بِالسَّبَبِ الْمَوْجِبِ لذلِكَ.

فَإِنَّكَ إِنْ تَتَّقَيْدَ بِعَقْدٍ مَخْصُوصٍ وَ تَكْفُرَ بِهَا سِوَاهُ فَيَقُوتُكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ، بَلْ
يَقُوتُكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَيَّ مَا هُوَ عَلَيْهِ.

فَكُنْ فِي نَفْسِكَ هَيُولَى لَصُورِ الْمُعْتَقِدَاتِ كُلِّهَا، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْسَعُ وَأَعْظَمُ
مِنْ أَنْ يَخْضُرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ؛ فَانَّهُ يَقُولُ ﴿فَأَيْنَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ وَ مَا ذَكَرَ
أَيْنَا مِنْ أَيْنٍ وَ ذَكَرَ أَنْ نَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، وَ وَجْهُ الشَّيْءِ حَقِيقَتُهُ

فَقَدْ بَانَ لَكَ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ فِي أَيْنَةٍ كُلِّ وَجْهَةٍ، وَ مَا نَمَّ إِلَّا الْإِعْتِقَادَاتِ.
فَالْكَلُّ مُصِيبٌ وَ كُلُّ مُصِيبٍ مُاجِرٌ وَ كُلُّ مُاجِرٍ سَعِيدٌ وَ كُلُّ سَعِيدٍ مُرَضِي
عَنْهُ، وَ إِنْ شَقِي زَمَانًا مَا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ.

فَقَدْ مَرَضَ وَ تَأَلَّمَ أَهْلُ الْعِنَايَةِ - مَعَ عَلْمِنَا بِأَتَمِّ سَعْدَاءِ أَهْلِ حَقِّ - فِي الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا. فَمَنْ عِبَادَ اللَّهِ مَنْ تُذَرِّكُهُمْ تِلْكَ الْأَلَامُ فِي الْحَيَاةِ الْآخِرَةِ فِي دَارِ

تسمی جهنم، و مع هذا لا یَقْطَعُ احَدٌ من اهل العلم - الذین کَشَفُوا الامر علی ما هو علیه - أنه لا یكون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم، اما بفقد ألم كانوا یَجِدُونَهُ فَارْتَفَعَ عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، او یكون نعیم مستقل زائد کنعیم اهل الجنان فی الجنان، و الله اعلم؛^۱

خلاصه، ناگزیر برای هر شخصی عقیده‌ای است که با آن عقیده سوی خدا باز می‌گردد و خدا را در آن عقیده‌اش می‌جوید.

پس اگر حق در آن عقیده برایش تجلی یابد، به حق اقرار می‌کند؛ و اگر حق در غیر آن عقیده تجلی پیدا کند، حق را برنمی‌تابد و از آن [به آنچه خود حق می‌داند] پناه می‌برد و در حقیقت به آن [حق] که در غیر عقیده‌اش تجلی یافته است [بی‌احترامی می‌کند و پیش خودش این کار را رعایت ادب می‌داند.

بنابراین، هر صاحب اعتقادی، به خدایی جز آنچه [خود] برای خویشتن قرار داده نمی‌گردد. پس «إله» در اعتقادات به جعل می‌باشد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده‌اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم درباره علم خدای متعال، نیک بنگر! این علم به خدا، عین مراتب آنها نسبت به رؤیت [خدا] در قیامت می‌باشد. و به سببی که موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس پیرهیز که به عقیده ویژه‌ای مقید باشی و به ماسوای آن کفر ورزی! که [در این صورت] خیر فراوانی از دست می‌رود، بلکه علم به واقع از تو فوت می‌شود. بنابراین، همچون هیولا پذیرای همه صور معتقدات باش؛ زیرا خدای متعال وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن است که عقیده‌ای خاص او را محصور سازد، چه او می‌فرماید: «هرکجا رو کنی، همان جا وجه خداست» در این سخن، جایی از جاها را نیاورد و ذکر کرد که [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شی،

حقیقت آن است....

پس روشن شد که خدای متعال در فراروی هر جهتی هست و این در هر سو بودن جز در اعتقادات نمی‌باشد. پس هر گرایش و اعتقادی درست است و هر اعتقاد درستی پاداش دارد و هر آن که پاداش داده شود سعادت‌مند می‌باشد و هر سعادت‌مندی مورد خشنودی است.

و اگر کسی زمانی را در آخرت به شقاوت گذراند [نقصی به شمار نمی‌آید؛ زیرا به وجدان حس می‌کنیم] که اهل عنایت [و کسانی که مورد توجه خدایند] با اینکه می‌دانیم آنان سعادت‌مند و اهل حق‌اند، در حیات دنیا بیمار می‌شوند و رنج و درد می‌کشند.

بنابراین [می‌توان گفت که] این دردها و رنج‌ها در حیات آخرت - در جایی که جهنم نامیده می‌شود، به بعضی از بندگان خدا می‌رسد و با وجود این، هیچ یک از اهل علم - کسانی که واقع امور را با کشف دریافتند - قطع ندارد که در آن دنیا نعمت‌های ویژه‌ای برای آنان نباشد.

این نعمت‌ها یا به رهایی از درد و رنجی است که در خود می‌یابند، پس نعمتشان راحتی از آن درد می‌باشد یا نعمت جداگانه و افزونی - مانند بهره‌مندی بهشتیان در بهشت - به آنها می‌رسد، والله اعلم.^۱

۱. ابن عربی اعتقاد دارد که سخنانش همه از سوی پیامبر به او القا می‌شود! وی در آغاز «فصوص الحکم، ص ۴۷» می‌نگارد:

اما بعد، من در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ ق در قلعه دمشق در مُبَشَّرِهای (رؤیای بشارت دهنده) رسول خدا را دیدم که به دستش کتابی بود و به من گفت: این کتاب «فصوص الحکم» است! آن را بگیر و به مردم برسان تا سودمندشان افتد. گفتم: فرمان‌بر خدا و پیامبر و اولوا الأمر از خودمان می‌باشم؛ چنان که به آن امر شدیم.

شگفت‌آور و تأمل برانگیز است که ابن عربی با این همه ادعا می‌گوید: «مات رسول الله و ما نص بخلافه عنه إلى أحد ولا عینه...»؛ رسول خدا از دنیا رفت بدون اینکه بر خلافت کسی تصریح کند و هیچ کس را تعیین نفرمود ... (فصوص الحکم: ۱۶۳).

آقای حسن زاده آملی در ذیل این عبارت در «ممد الهمم، پاورقی، ص ۴۱۰» می‌نگارد: شک نیست که رسول الله برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیر المؤمنین علی علیه السلام بود. چنانکه شک نیست که رسول الله در حین ارتحال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت: کتاب خدا ما را کافی است «و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول الله کشید به تفصیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول الله می‌دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشین آن جناب است و اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت که شیخ صاحب عصمت نبود، و در اول کتاب تصریح کرد که گفت من رسول و نبی نیستم ولی وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبی نیست، کشف او را که أخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد.

کلام ابن عربی صراحت در عدم تعیین خلیفه از جانب رسول خدا دارد و لذا جناب آقای حسن زاده در صدد توجیه آن بر آمده است و لکن توجیه مذکور (عدم تعیین هنگام موت) درست به نظر نمی‌رسد. چون عبارت ابن عربی که در ادامه عبارت فوق می‌گوید: «لعلمه أن فی أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فیکون خلیفه عن الله مع الموافقة فی الحكم المشروع. فلما علم ذلك لم یحجر الأمر» به طور اطلاق تعیین خلیفه را نفی می‌کند. زیرا جمله «لم یحجر الأمر» اشاره دارد به اینکه پیامبر از خلافت هیچ کس منع نکرد در حالی که تعیین فردی به عنوان خلیفه سبب منع از خلافت دیگران خواهد بود.

ناگفته نماند که دو اشکال در اینجا به نظر می‌رسد، اول اینکه: اگر این کشف از حق تعالی است، اشتباه در آن معنا ندارد، دوم اینکه: با عبارت اول - که کل کتاب از پیامبر اکرم است - سازگار نیست.

با این وجود جای بسی تعجب است که این کتاب (فصوص الحکم) بقدری مورد اعتماد شارحان است که در بیان رؤیای مؤلف می‌نویسند:

این بیان عذرخواهی است از ابراز آنچه که یافته؛ زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اسرار دوست را آشکار نکند.

اما عذرخواهی می‌کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قیصری، ص ۳۰۸).

و نیز شارح فصوص در ممد الهمم (پانویس، ص ۸) می‌نگارد: در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره - رؤیای صالحه - را خدای

پیداست که ابن عربی، در این سخن، بیان می‌دارد که هر عقیده‌ای درست است و انسان را به حقیقت می‌رساند و مشمول عنایات خدا می‌سازد و موجب بهره‌مندی از نعمت‌هایش - در سرای آخرت - می‌شود (هرچند ممکن است چگونگی این بهره‌مندی نسبت به افراد متفاوت باشد).

در این دنیا هر کس بر اساس بینش خود به خدا اعتقاد می‌یابد و به ردّ باور دیگران می‌پردازد که این خود اسائه ادب به ساحت الهی است؛ زیرا آن اعتقاد نیز درست می‌باشد و شخص از زاویه دید خودش آن را [ناآگاهانه] نفی می‌کند.

متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را). یعنی مطالب این کتاب از اسرار است لکن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بیان کرده است. بد نیست در اینجا برخی از اسرار این کتاب را نقل کنیم:

الف) ایمان فرعون و قبض روح او در حالی که طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شیء من الخبث لانه قبضه عند إیّانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. و الإسلام یجِبُّ ما قبله. و جعله آیه علی عنایتہ سبحانه بمن شاء حتی لا ییأس أحد من رحمة الله، ﴿فَإِنَّه لَا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ﴾. فلو کان فرعون عن یس ما بادر إلى الايمان؛ «فصوص الحکم، ص ۲۰۱»). نقد و اشکالات این بیان را در «رساله ایمان فرعون» در ضمن «سه رساله در نقد عرفان» اثر میرزای قمی ببینید.

ب) ابن عربی در برداشت از آیه شریفه: ﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَاراً﴾؛ سرانجام همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند (سوره نوح آیه ۲۵) می‌گوید: فغرقوا فی بحار العلم بالله، وهو الخیرة، ﴿فَأَذْخَلُوا نَاراً﴾ فی عین الماء (فصوص الحکم، فص نوحی، ص ۷۳)؛ و قیصری در شرح آن می‌نویسد: خطیبات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام‌هایی استوار برداشتند و در دریا‌های معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند (شرح قیصری، ص: ۵۲۹ - ۵۳۰).

شایان ذکر است که ابن عربی در ذیل عبارت متن و نیز در موارد دیگری از فصوص الحکم (ص ۱۹۰ و ص ۲۱۴) می‌گوید: «و الله أعلم!» این جمله، با کشف و باوری که وی اذعان می‌دارد سازگار نمی‌افتد؛ زیرا به‌طور معمول، این عبارت، در جایی به کار می‌رود که شخص به قطع و یقین نرسد و احتمال دیگر نیز مطرح باشد یا به ذهن کسی بیاید.

به نظر ابن عربی، هر کس در این دنیا، به هر گونه‌ای به خدا معتقد باشد، در آخرت خدا را همان‌طور می‌یابد و اینکه در قیامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در این دنیا؛ زیرا خدا در آخرت به صورت اعتقادی که هر کس دارد، برایش تجلی و ظهور می‌یابد. مباد که انسان عقیده خاصی را درست بداند و به عقاید دیگر کفر بورزد که در این صورت خیر فراوانی را از دست می‌دهد؛ زیرا آنچه را که شخص دریافته تنها بُعد و لایه‌ای از حقیقت است و دیگران ابعاد دیگری را دریافته‌اند.

به تعبیر بعضی از به اصطلاح روشن‌فکران جدید همه صراط‌ها مستقیم است و همه در هدف به یک حقیقت می‌رسند [مانند کسان زیادی که از اطراف دامنه‌های یک کوه بزرگ به سوی قله در حرکت‌اند].

آدمی باید مانند هیولا، پذیرای هر عقیده‌ای باشد و همه را درست بداند و پرهیزد از اینکه خدا را در آیین و عقیده خاصی منحصر سازد؛ زیرا خدا وسیع‌تر و بزرگ‌تر از این است که عقاید گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقیده‌ای همان وجه الله و جهت الهی و مرضی اوست.

آن‌گاه، در پایان، بهشت و دوزخی را به تصویر می‌کشد که در واقع نفی جهنم است و همه از آتش نجات می‌یابند و همه چیز به خوبی و خوشی فرجام می‌یابد.

آقای حسن‌زاده آملی در «ممدالهم» سخنی در ارتباط با آیه مذکور دارد که ذکر آن، عبارت ابن عربی را روشن‌تر می‌سازد و از وجود این گونه‌گرایش‌ها در زمان حاضر حکایت می‌کند. وی می‌نویسد:

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که

عنوان مظهر و مظهر و مطلق و مقید است...

این نکته را درباره انیت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیت حق

تعالی غیر از انیت صادر اول است - نه غیری که مباین با او باشد - و انیت

جبرئیل غیر از انیت میکائیل است و هکذا، و چون هر انیتی وجه حق تعالی و

به تعبیر قرآن شریف وجه الله است ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَسَمَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵)
جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته
است که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله ﷺ فرمود:

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّكُمْ دُلِّيمَ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى هَبَطَ عَلَى
اللَّهِ؟

سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی
پایینترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می آید.
و این حدیث را ترمذی به تفصیل در کتابش آورده است.
و عارفی به این نکته دقیق، چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم خور	که ندارم من از تو دست دگر
چون درآمد ز خواب خویش درویش	دید محکم گرفته دامن خویش ^۱

نقد و بررسی

سخن ابن عربی و گرایش های جدیدی که به عنوان پلورالیزم (کثرت گرایی)
مطرح است از نظر عقل و نقل بر بنیان درستی استوار نمی باشد. بلکه خلاف
ضرورت عقل و نقل است.

عقاید گوناگون در بسیاری از موارد به تضاد و تناقض می انجامد. اگر همه آنها
درست باشد، لازمه آنها اجتماع نقیضین و ضدین است که در بطلان آنها شکی
وجود ندارد.

اشکال

در این باره سه اشکال مطرح شده است:

۱. اگر تنها یک مکتب حق باشد و دیگر مسلک‌ها و مرام‌ها باطل انگاشته شود، هدایت‌گری خدا معنای درستی نمی‌یابد؛ زیرا بدان معناست که خدا تنها مردمان اندکی را هدایت می‌کند و دیگران از هدایت خدا به دور می‌مانند.

۲. در فرض مذکور، زحمات انبیا و کوشش‌های آنها، بی‌فایده و پوچ می‌شود؛ چون گروه بسیار کمی از مردمان، راه درست را می‌یابند و گروه بسیاری به کژراهه می‌روند و شیوه باطل را می‌پیمایند.

۳. مسئله عقلانیت در جهان خلقت و آفرینش آدمیان خدشه‌دار می‌شود و بدان معناست که خدا کارخانه بزرگی به نام جهان را آفریده که بسیار پیچیده و ظریف و دقیق است، لیکن تولیدات سالم و بی‌نقص آن بس اندک‌اند و این کارگاه عظیم پیوسته محصولات معیوب و خراب تولید می‌کند.^۱

پاسخ

در پاسخ اشکالات مذکور می‌توان گفت:

اولاً: اینکه خدا هادی است و هدایت می‌کند بدان معناست که راه را می‌نمایاند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، کما اینکه خدا کسی را به پیمودن راه درست مجبور نمی‌سازد.

ثانیاً: مجاهدت‌های پیامبران الهی در جای خودش محفوظ است؛ شریعت انبیای پیشین دارای محدوده زمانی ویژه می‌باشد و هر یک از آنها به آمدن پیامبر بعد، مقید است. حال اگر کسی مستضعف فکری باشد و به اسلام نگراید، عقیده باطل دارد، هرچند دوزخی نمی‌باشد.

ثالثاً: کسانی که به آئین حق نمی‌رسند، لیکن عقلانیت خود را به کار می‌برند و به میزان خرد ورزی‌شان کارهای شایسته و نیک می‌کنند، پس از مرگ در

۱. رد نظریه پلورالیزم در گفتار حضوری استاد سیدان با یکی از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

مسیر تکامل قرار می گیرند و رشد و تعالی می یابند و به کمال می رسند به شرط آنکه در دنیا نسبت به حق و حقیقت لجاج و عناد نورزند و در پیدا کردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلایل نقلی

اینکه همه راه‌ها و آیین‌ها نجات بخش‌اند و همه عقاید درست می‌باشند، برخلاف تعالیم وحیانی است و قرآن و احادیث بر پوچی چنین گرایش‌ها و باورهای گویاست و هر کس با اندکی تأمل می‌تواند دریابد که هر شیوه و مسلکی نمی‌تواند انسان را رستگار سازد و همه راه‌ها آدمی را به مقصود نمی‌رساند.

در سورة حمد می‌خوانیم:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^۱؛

خدایا ما را به راه راست هدایت کن؛ راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه کسانی که بر آنان خشم گرفتی و نه راه گمراهان.
در این آیه، افراد به سه دسته تقسیم شده‌اند، و از آنها تنها یک دسته در صراط مستقیم‌اند، نه اینکه هر کس هر عقیده‌ای پیدا کند و به هر راهی که رود، در راه مستقیم قرار دارد و به کمال مطلوب دست می‌یابد!
و در آغاز سورة بقره آمده است:

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۲؛

۱. سورة فاتحه (۱) آیه ۶ - ۷.

۲. سورة بقره (۲) آیه ۲ - ۵.

بی‌گمان این کتاب از جانب خدای متعال است و آموزه‌های آن استوار و تردیدناپذیرند.

این کتاب، هدایت برای پرهیزکاران است؛ آنانی که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را به‌پا می‌دارند و از آنچه روزی‌شان کرده‌ایم انفاق می‌کنند، و کسانی که به آنچه که بر تو نازل شده و بر کسان پیش از تو فرود آمده و به (رستاخیز) آخرت، یقین دارند.

اینانند که بر هدایتی از پروردگارشان‌اند، و اینان همان کسانی‌اند که رستگارند. این آیات نیز به روشنی کسانی را که اهل رستگاری‌اند مشخص می‌سازد و ویژگی آنها را برمی‌شمارد و سیاق آن آشکار می‌سازد که دیگر مردمان و آنان که فاقد این صفات باشند رستگار نمی‌شوند.

و در سوره «عصر» می‌خوانیم:

﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾^۱؛

سوگند به عصر که انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش کردند. پس کسانی که در حیطه ایمان درنیایند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شکیبیا نباشند و مردم را به حق و صبر توصیه نکنند، زیان کارند و سودی عایدشان نمی‌شود.

و نیز در سوره بقره آمده است:

﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾^۲

اگر آنان آن‌چنان‌که شما ایمان آوردید، ایمان آورند، هدایت می‌یابند؛ و اگر روی

۱. سوره عصر (۱۰۳) آیه ۱ - ۳.

۲. سوره بقره (۲) آیه ۱۳۷.

گردانند (و مثل شما ایمان نیاورند) جز این نیست که در چند دستگی و ناسازگاری خواهند ماند.

همچنین در آیات فراوانی، بت پرستی و شرک - به شدت - نفی شده و کژراهه‌ای به شمار آمده است که انسان را دوزخی می‌سازد و از هر خیر و سعادت محروم می‌کند و پیامدی جز فلاکت، تباهی و هلاکت ندارد:

﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۱؛

اگر شرک بورزند، اعمالی را که انجام داده‌اند از دستشان می‌رود و هیچ می‌شود.

﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾^۲؛

بگو: همانا من امر شدم که خدا را بپرستم و به او شرک نورزم.

﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾^۳؛

هر که به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام می‌گرداند.

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^۴؛

هر که به خدا مشرک شود، در گمراهی بس دوری فرو می‌افتد.

﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^۵؛

به راستی شرک ظلمی بس بزرگ است.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾^۶؛

خدا شرک به خودش را نمی‌آمرزد.

۱. سوره انعام (۶) آیه ۸۸.

۲. سوره رعد (۱۳) آیه ۳۶.

۳. سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۴. سوره نساء (۴) آیه ۱۱۶.

۵. سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳.

۶. سوره نساء (۴) آیه ۴۸ و ۱۱۶.

﴿سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یُشْرِکُونَ﴾^۱؛

خدا منزّه و متعالی است از شرکی که آنها می‌ورزند.

همچنین روایات زیادی در این راستا وجود دارد، که در بحث‌های پیشین به بعضی از آنها اشاره شد.

بررسی یک حدیث

برخی از کسانی که مسئله قرائت‌های مختلف از دین را مطرح می‌سازند و از صراط‌های مستقیم و کثرت‌گرایی سخن می‌گویند، گاه بخشی از یک حدیث را می‌آورند و آن را تأییدی برای درستی این نوع گرایش قرار می‌دهند. از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هَذَا الْخَلْقَ، لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛^۲
اگر مردم می‌دانستند که خدای متعال چگونه خلق را آفرید، هیچ کس احدی را سرزنش نمی‌کرد.

براساس این حدیث، تکفیرها و نسبت بی‌دینی و عقاید نادرست به دیگران ناشی از جهل و نابخردی است، اگر انسان به درک و فهم درست دست یابد، همه عقاید را محترم می‌شمارد و هیچ کس را به جهت گرایش اعتقادی‌اش سرزنش نمی‌کند. همه باورها در جای خودش درست و صواب است و موضع‌گیری در برابر دیگر آیین‌ها و مسلک‌ها، رفتاری نادرست و خطا می‌باشد. پیداست که این سخن نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا در قرآن می‌خوانیم:

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾^۳؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاکت او را سزااست.

۱. سوره روم (۳۰) آیه ۴۰.

۲. اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

۳. سوره مسد (۱۱۱) آیه ۱.

﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾^۱؛

خدایا، ظالمان را جز هلاکت میفز.

﴿فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^۲؛

پس لعنت خدا بر کافران باد.

قرآن کسانی چون فرعون و هامان را نام می‌برد و پیشوایان و گروه‌هایی را یاد می‌کند که خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهی کشاندند و دوزخی ساختند، و هشدار می‌دهد که برخی از مردمان اگر در زمین سیطره یابند به نابودی حرث و نسل می‌پردازند و در زمین تباهی می‌آفرینند و مردمان را به بردگی وامی‌دارند و از راه رشد و صلاح باز می‌دارند. و انسان‌های با ایمان را کسانی می‌داند که در برابر کافران موضع‌گیری شدیدی دارند، و نرمش در برابر دیگر مکتب‌ها و مرام‌های باطل را نشانهٔ تزلزل ایمان و نفاق برمی‌شمارد و اعلان می‌دارد که آیین‌هایی چون یهود هرگز مسلمانان را بر نمی‌تابند مگر اینکه به دین آنان بگروند.

بنابراین، صواب بودن همهٔ آیین‌ها و گرایش‌ها برخلاف رهنمودهای قرآنی و حدیثی است و یافته‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و شناخت ادیان، تاکنون چنین مدینه فاضله‌ای را - که افراد مختلف با گرایش‌های دینی گوناگون در صلح و صفای کامل و بی‌هیچ دغدغه‌ای در کنار هم زندگی کنند و معاشرت داشته باشند و پیوند فامیلی برقرار کنند - ثابت نکرده است و در جایی از جهان موجود نیست.

افزون بر این، حدیث مذکور بیان‌گر چنین معنایی نمی‌باشد، بلکه بخشی از حدیثی است که به تفاوت استعدادها و ظرفیت‌های انسان‌ها اشاره می‌کند.

۱. سورة نوح (۷۱) آیه ۲۸.

۲. سورة بقره (۲) آیه ۸۹.

یحیی بن أبان از شهاب نقل می کند که گفت: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمودند: «اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه این خلق را آفرید، آخدی آخدی را نکوهش نمی کرد!» (شهاب می گوید) گفتیم: خدا کارت را سامان دهد، این کار چگونه بوده است؟ امام علیه السلام فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ أَجْزَاءَ بَلَغَ بِهَا تِسْعَةً وَارْبَعِينَ جُزْءًا، ثُمَّ جَعَلَ الْأَجْزَاءَ أَعْشَارًا، فَجَعَلَ الْجُزْءَ عَشْرَةَ أَعْشَارٍ. ثُمَّ قَسَمَهُ بَيْنَ الْخَلْقِ، فَجَعَلَ فِي رَجُلٍ عَشْرَ جُزْءٍ، وَفِي آخَرٍ عَشْرِي جُزْءٍ حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْءًا تَامًا، وَفِي آخَرٍ جُزْءًا وَعَشْرَ جُزْءٍ، وَآخَرُ جُزْءًا وَعَشْرِي جُزْءٍ، وَآخَرُ جُزْءًا وَثَلَاثَةَ أَعْشَارٍ جُزْءٍ حَتَّى بَلَغَ بِهِ جُزْئَيْنِ تَامَيْنِ ثُمَّ بِحَسَابِ ذَلِكَ حَتَّى بَلَغَ بِأَرْفَعِهِمْ تِسْعَةً وَارْبَعِينَ جُزْءًا.

فَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ فِيهِ إِلَّا عَشْرَ جُزْءٍ، لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْعُشْرَيْنِ وَكَذَلِكَ صَاحِبِ الْعُشْرَيْنِ لَا يَكُونُ مِثْلَ صَاحِبِ الثَّلَاثَةِ الْأَعْشَارِ، وَكَذَلِكَ مَنْ تَمَّ لَهُ جُزْءٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَكُونَ مِثْلَ صَاحِبِ الْجُزْئَيْنِ. وَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ هَذَا الْخَلْقَ عَلَى هَذَا لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛^۱

همانا خدای متعال اجزایی را آفرید و آنها را به ۴۹ جزء رساند، پس هر جزء را ۱۰ قسمت نمود [که در مجموع به ۴۹۰ جزء کوچک تر تبدیل شدند] آن گاه آن اجزاء را میان خلق تقسیم کرد.

به شخصی یک دهم جزء داد و به دیگری دو دهم [و همین طور به فرد دیگر سه دهم و...] تا اینکه [بهره کسی را] به یک جزء کامل رسانید [و به همین ترتیب] به فرد دیگر یک جزء و یک دهم جزء و به دیگری یک و دو دهم جزء و شخص دیگر یک و سه دهم داد تا اینکه [نصیب کسی را] دو جزء

گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالی‌ترین آنها ۴۹ جزء داد. پس کسی که یک‌دهم جزء دارد مانند کسی که از دو دهم جزء برخوردار است نمی‌باشد و نیز دارنده دو دهم مانند صاحب سه دهم نخواهد بود و کسی که یک جزء کامل دارد چنان کسی که دو جزء دارد نیست. اگر مردم می‌دانستند که خدای بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگری را نکوهش نمی‌کرد.

مرحوم مجلسی در شرح این حدیث می‌گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگری را سرزنش نمی‌کرد» یعنی در نفهمیدن نکات دقیق و کوفته‌فهمی در بعضی معارف [الهی] او را نکوهش نمی‌کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت‌ها و اخلاق نیک و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمی‌کرد. و گرنه چگونه ممکن است بر ترک فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!

خدای متعال، بندگان را به اندازه توانایی‌شان مکلف ساخت، و آنان در ارتکاب معاصی و در ترک واجبات مجبور نمی‌باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیت بعضی از آنها معرفت دقیق امور و آسار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده‌اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضی از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمی‌شوند؛ زیرا تکالیف الهی نسبت به بندگان به حسب قابلیت‌ها و استعدادهای آنهاست.^۱

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهای افراد مختلف است؛ بعضی به آسانی مطلبی را می‌فهمند و نکات ظریف و دقیق را درمی‌یابند و دریافت‌های ژرف و بینش‌های آینده‌نگر و طرح‌های ابتکاری دارند و تیزبین و باهوش‌اند و بعضی چنین نیستند و از هر کس نباید انتظار همه امتیازات و فضایل نیک را داشت.

مراتب بالای یقین و اوج درجات اخلاص نیز ظرفیت‌های ویژه‌ای را می‌طلبد^۱ و هرکس نمی‌تواند محرم آسار باشد.

البته تکالیف همگانی الزامی، درجای خود محفوظ است و همه توانایی انجام آن را دارند. و اینکه چرا خدا به بعضی بیش از دیگران تفضُّل فرموده و او را مورد عنایت قرار داده است، به جهت مصالحی می‌باشد که ما نمی‌دانیم و نمی‌توان آن را ظلم به شمار آورد؛ زیرا اختلاف در اعطای تفضُّلات - که به علم الهی مربوط است - ظلم بر کسی نیست. وانگهی، ممکن است این تمایزها به اختیار خود افراد در عالم دَر صورت گرفته باشد، و پیداست که اختیار مُعَلَّل به علتی دیگر نمی‌شود - زیرا در آن صورت اختیار نخواهد بود - پس بخشی از این اختیار (در این عالم) بروز می‌یابد که همان تفضُّلات و دیگر چیزهاست.

یادآوری لازم

برخی، آنان را که بر مراجعه به اخبار - در مسائل اعتقادی - اصرار می‌ورزند، به اخباری‌گری متهم می‌سازند. این کار، شیوه‌ای ناجوانمردانه و سخنی نابجا و خام می‌باشد؛ زیرا رجوع به قرآن و روایات و اهمیت دادن به آنها برای مؤمن، کمال افتخار است. پیامبر ﷺ همواره در طول بعثت به آن فرامی‌خواند و از مردم می‌خواست که آموزه‌های وحیانی را ملاک اعتقاد و رفتار و کردارشان قرار دهند و دین را از خود دین بگیرند.

این شیوه مراجعه به اخبار و محور قرار دادن کلام قرآن و معصومین ﷺ از اخباری‌گری اصطلاحی - که به معنای نفی تقلید و مبانی قطعی اصولی است - متمایز می‌باشد.

۱. نقل کرده‌اند آن‌گاه که به میرزای شیرازی خبر دادند که همه مجتهدان عصر بر آعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان می‌کنند که شما از همه برتر و اولی هستید و می‌بایست مرجع تقلید باشید، اشک‌های ایشان برگونه‌اش جاری شد و گفت: به خدا سوگند، فکر نمی‌کردم به چنین گرفتاری‌ای مبتلا شوم! (فوائد الرضویه: ۴۸۴).

همچنین روشن است که در مواردی، از ظواهر تعالیم وحیانی آموزه‌هایی به نظر می‌رسد که اصول دین آنها را برنمی‌تابد و یا برخلاف حکم عقل قطعی است؛ در این موارد خودِ وحی به تأویل آن پرداخته است. نمونه‌هایی از آنها را می‌توان در تأویل آیات:

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۱، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^۲ و ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^۳ مشاهده کرد.

و نیز باید توجه داشت که بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می‌باشد، با آنهاست که می‌توانیم معارف وحیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحالة دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله‌اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همه عقلای عالم از آنها استفاده می‌کنند و در امور مختلف آنها را به کار می‌برند.

آری، آن دسته از مسائل فلسفه که بحث‌های نظری و اختلافی است نباید مسلم انگاشته شود. اصالت وجود، وحدت وجود، وحدت تشکیکی و اطلاقی، قاعده «الواحد»... که زیربنای سنخیت میان خدا و خلق، اتحاد علم و اراده حق، قدم عالم، معاد مثالی و... می‌باشد، پذیرفتنی نیست.

۱. سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲. سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳. سوره قیامت (۷۵) آیه ۲۳.

۴. تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳؛ و ۵: ۶۵۶؛ و ۵: ۵۳۷ - ۵۳۸.

آیه هشتم:
وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ...

قال الله تعالى:

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸ .

و معبود دیگری با خداوند بخوان، خدایی جز او نیست،
جز وجه [ذات یا دین و آئین] او همه چیز نابود شونده است.
فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می شوید.

در این آیه می‌فرماید: همراه خداوند، دیگری را بخوان و جمله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ در حکم تعلیل جمله قبل می‌باشد؛ یعنی همراه خداوند، دیگری را نخوان، به این علت که اصلاً غیر از خداوند واحد، خدای دیگری نیست (تا از او تقاضائی شود). جمله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ در مقام تبیین صدر آیه می‌باشد؛ یعنی چون جز وجه او همه چیز هالک و فانی است و چیزی که فانی می‌شود و از بین می‌رود نمی‌تواند إله باشد، پس الهی جز او نیست و غیر او را بخوان. محل بحث بیشتر این قسمت از آیه می‌باشد که می‌فرماید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد که ابعاد آن از نظر لغت، روایات و تفسیر روشن خواهد شد.

لغت

در ذیل آیه قبل (سوره بقره، آیه ۱۱۵) معانی «وجه» بیان شد، لذا نیازی به تکرار نیست. در اینجا فقط واژه «هلاک» را بررسی مختصری می‌کنیم: راغب در مفردات، وجوهی را در شرح کلمه هلاک ذکر می‌کند، از جمله: مفقود شدن، فساد و استحاله و موت؛ و برای هر یک از این معانی به آیاتی استشهاد می‌کند، آن‌گاه در وجه چهارم می‌گوید:

بطلان الشيء من العالم وعدمه رأساً، و ذلك المسمى فناء المشار إليه بقوله:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛

هلاک، یعنی نابود شدن چیزی از عالم و از بین رفتن از اصل و ریشه، همان که «فنا» نامیده می‌شود و این سخن خدای متعال که: «هر چیزی نابود می‌شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روایات

۱. در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیثی طولانی روایت شده که فرمود:

واما قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فالمراد كل شيء هالك إلا دینه؛^۱

مقصود این است که هر چیزی نابود می‌شود مگر دین خدا.^۲

۱. احتجاج طبرسی ۱: ۳۷۷؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۰: ۱۱۲؛ تفسیر المیزان ۱۶: ۹۵؛ شایان ذکر است که امام (علیه السلام) در ادامه می‌فرماید: مراد دین است؛ زیرا محال است هر چیزی از خدا نابود شود و وجهش بماند.

۲. درباره آیه شریفه، مرحوم قاضی سعید قمی - شارح کتاب توحید صدوق - مطلبی دارد که حاصلش چنین است:

در آیات و احادیث بسیاری به خداوند متعال نسبت اعضا و قوای جسمانی داده شده است، مثلاً گاهی نسبت هیئت و هیکل انسان داده شده؛ مانند حدیث: «الشاب الموفق» (اصول کافی ۱: ۱۰۰) و گاهی نسبت صورت به خداوند داده شده است؛ مانند حدیث: «... خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَي صُورَتِهِ» (توحید صدوق: ۱۰۳) [اغلب این احادیث در کتب عامه آمده است و در روایات شیعه مورد نقد یا تأویل قرار گرفته است] و گاهی نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آیه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و... در این زمینه گروهی به ظواهر احادیث اخذ کرده‌اند و گمراه شدند و قائل به تجسیم و تشبیه شدند، و عده‌ای متحیر شدند، و عده‌ای به قیاس و تفسیر به‌رای گرفتار شدند، لکن همگی خطا رفتند.

آنگاه بعد از بیان دو قاعده در باب وضع الفاظ، می‌گوید:

وجه در وضع الهی به چیزی گفته می‌شود که مواجهه با شیء باشد؛ مثل اینکه وجه کتاب، به چیزی گفته می‌شود که به شما امکان قرائت آن را بدهد و وجه خداوند، هم به چیزی گفته می‌شود که توجه و التفات به خداوند بدهد به نحوی که در این توجه سالک مواجه شود با خداوند و این معنا فقط با انبیا و اولیا تطبیق می‌دهد؛ زیرا ایشان سبب اقبال خلق به خداوند

۲. در حدیث صحیح سیف بن عمیره آمده است که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ این سخن خدای متعال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سؤال شد؟

حضرت فرمود: دیگران در تفسیر آن چه می‌گویند؟ (راوی می‌گوید) گفتم: می‌گویند: جز وجه خدا همه چیز نابود می‌شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً انما عني بذلك وجه الله الذي يؤتي منه؛^۱
سبحان الله! گفتار بزرگی به زبان آوردند! همانا مقصود وجهی است که باید از آن داخل شد.

یعنی مراد، ما اهل بیت هستیم؛ زیرا مخلوقین به واسطهٔ ائمه علیهم السلام رو به سوی خدا می‌کنند.^۲

۳. و به همین معنا و مضمون صحیحۀ صفوان الجمال است که از امام صادق علیه السلام در مورد این کلام خدای عزوجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سؤال می‌شود؟ آن حضرت فرمود:

مَنْ آتَى اللَّهَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ

هستند و ممکن است دین باشد؛ زیرا طریق ایشان همان دین است و منطبق بر دین می‌باشد.
(شرح توحید صدوق (قاضی سعید قمی) ۲: ۵۱۵ - ۵۲۴، ذیل باب تفسیر آیه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، شرح حدیث اول).

۱. اصول کافی: ۱، ۱۴۳، حدیث ۱.

۲. در توضیح این روایت ملا صالح مازندرانی - شارح کافی - می‌نویسد: اینکه امام علیه السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظيماً) از این حیث بود که ایشان خالق را به مخلوقین تشبیه کردند و برای خالق وجه مشخصی تراشیدند. و اینکه حضرت فرمود: (انما عني بذلك وجه الله الذي يؤتي منه) مرادشان این بود که آن وجه، همانا رسولان و اوصیای آنهاست؛ زیرا ایشان طریق را به انوار ربوبی به شمار می‌روند که اذهان خلائق به سبب ایشان نورانی می‌شود تا فیض حق را بپذیرند... (شرح اصول کافی ۴: ۲۱۸).

۳. در توحید صدوق (ص ۱۴۹، حدیث ۳) عبارت: «والائمة من بعده» نیز آمده است.

وَكَذَلِكَ قَالَ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^۱؛

هرکس برای خدا آنچه را که مأمور انجام آن است از طاعت محمد ﷺ بیاورد، پس این وجهی است که از بین نمی‌رود، و همچنین خداوند فرموده: «هرکس اطاعت رسول بنماید به حقیقت اطاعت خداوند نموده».

نتیجه آن که این دین حق است که می‌ماند و همه چیز نابود شدنی است.

۴. در توحید صدوق در تفسیر قول خدای تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

آمده است که امام باقر علیه السلام فرمود:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ^۲؛

مراد آیه این است که: همه چیز هلاک (و نیست) می‌گردد مگر کسی راه حق را برگیرد [و ببیند].

۵. و عین این حدیث در محاسن برقی^۳ نقل شده است با این تفاوت که به

جای «مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ» آمده است: «مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ»؛ یعنی همه چیز نابود می‌شود مگر راهی که شما بر آن پایدارید.

۶. در تفسیر قمی، از امام باقر علیه السلام روایت شده که درباره: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُ﴾ فرمود:

معنای آیه این نیست که همه چیز فانی می‌شود و وجه خدا باقی می‌ماند، خدا

برتر از آن است که در وصف بگنجد، لیکن معنای آن چنین است:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ، وَنَحْنُ الْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتِي اللَّهَ مِنْهُ^۴

۱. سورة نساء (۴) آیه ۸۰.

۲. اصول کافی ۱: ۱۴۳ (باب النوادر)، حدیث ۲.

۳. توحید صدوق: ۱۴۹، حدیث ۲.

۴. محاسن برقی ۱: ۱۹۹ حدیث ۳۰.

۵. تفسیر قمی ۲: ۱۴۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۰: ۱۱۱.

هر چیزی از بین می‌رود مگر دین خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستیم، وجهی که باید از آن [سوی] خدا درآمد.

۷. عبدالسلام بن صالح هروی می‌گوید: به علی بن موسی الرضا علیه السلام گفتم: ای فرزند رسول خدا، معنای این خبر چیست که روایت می‌کنند: پاداش «لا إله إلا الله» نظر به وجه خدای متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

يا اباصلت، مَنْ وَصَفَ اللهَ تعالی بوجه كالوجه، فقد كَفَرَ وَلَكن وجه الله تعالی انبیائه و رسله و حججه؛

هم الذين بهم يتوجه إلى الله عز وجل و إلى دینه و معرفته... و قال - عز وجل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱

ای اباصلت، هر که خدای متعال را به وجهی چون وجه، وصف کند کافر است، لیکن وجه خدای متعال، انبیا و فرستادگان و حجت‌های اویند؛ کسانی که به وسیله آنها سوی خدای بزرگ و دین و معرفت او توجه می‌شود... و [مقصود از وجه که] خدای متعال می‌فرماید: «هر چیزی هلاک می‌شود مگر وجه او» [آنهایند].

امام علیه السلام سخن کسانی که وجه را به معنای واقعی کلمه گرفتند برتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها می‌گویند منزّه است.

با توجه به روایات مذکور، چهار معنا در آیه محتمل است:

(الف) «وجه» به معنای «دین» باشد؛

(ب) «وجه» به معنای «الذی یؤتی الله منه» باشد؛

(ج) «وجه» به معنای «من أخذ طریق الحق» باشد.

(د) «وجه» به معنای «انبیا و رسل و ائمه معصومین علیهم السلام» باشد.

معانی فوق متقارب‌اند که قدر جامع آن - چنانکه در روایت سوم بیان شد - همان

جهتی است که به سمت خدا هدایت می‌کند و از آن جهت بسوی خدا اقبال می‌شود. باری، این روایات در صدد بیان مصادیق بارز و کامل آیه‌اند و معنای آن را در مورد خاصی حصر نمی‌کنند، پس اگر با تدبّر در آیه، معنایی به ذهن برسد و نفی حدیث نکند و مخالف با محکّمات قرآن و حدیث نباشد و با مدّرك عقل بیّن هم مخالف نداشته باشد طرح آن، اشکالی ندارد.

ممکن است کسی بگوید: ظواهر آیات حجت‌اند، و می‌توان با توجّه به ظواهر، معنای آیه را دریافت!

در جواب گوییم: ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند. آری، زمانی که ظواهر، خلاف عقل صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی‌اشکال می‌توان به ظواهر عمل کرد و گرنه در مانند آیه: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۱ به‌طور قطع نمی‌توان به ظاهر عمل کرد؛ زیرا با توحید و حیانی ناسازگار است و باید آیه برخلاف ظاهر توجیه شود. البته در چنین مواردی خود وحی بهترین توجیه را نموده است.^۲

دیدگاه مفسران

تفسیر المیزان

در این مقام، نخست به ذکر سخنان صاحب تفسیر المیزان می‌پردازیم؛ زیرا

۱. سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

۲. عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ كيف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرك كالريح، وإنا سمي روحاً لأنه اشتق اسمه من الريح، وإنا أخرجه على لفظ الريح لأن الأرواح مجانسة للريح، وإنا أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي ولرسول من الرسل: رسولي وأشباه ذلك، وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسير برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳).

علامه بعد از بیان نظر خویش، تقریباً اکثر اقوال را نقل می کند و می گوید: با تدبر در آنچه ما گفتیم، اشکالات اقوال آشکار خواهد شد. ایشان می گوید:

والوجه والجهة واحد كالوعد والعدة، و وجه الشيء في العرف العام ما يستقبل به غيره ويرتبط به اليه... و وجهه تعالي ما يستقبل به غيره من خلقه ويتوجه إليه خلقه به وهو صفاته الكريمة من حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وما ينتهي إليها من صفات الفعل كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والمغفرة والرحمة وكذا آياته الدالة عليه بها هي آياته؛^۱

وَجَه و جِهه یک چیزند مانند (وَعَد و عِدّه). وجه الشيء، و صورت هر چیزی در عرف عمومی چیزی است که به وسیله آن با دیگر چیزها روبرو شده و با آنها مرتبط می شود... و وجه خدای متعال، چیزی است که به آن با خلقتش روبرو می شود و به وسیله آن، خلق به سوی خدا رو می کنند، و آن عبارت است از صفات کريمة خدا از قبیل: حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و صفات فعلی که به اینها منتهی می شود مانند: پدید آوردن، روزی دادن، حیات بخشیدن، میراندن، آمرزش، بخشایش و همچنین نشانه هایی که بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه می نگارد:

فكل شيء هالك في نفسه باطل في ذاته لا حقيقة له^۲ إلا ما كان عنده مما أفاضه الله عليه و أما ما لا ينسب إليه تعالي فليس إلا ما اختلقه وهم المتوهم

۱. المیزان ۱۶ : ۹۰.

۲. لازم به ذکر است که اگر مقصود علامه از باطل بودن اشیا در ذاتشان این است که هیچ حقیقتی ندارند، این سخن مخدوش است چنانچه در نقد کلام فلاسفه و عرفا بیان خواهد شد، اما اگر مراد این است که حقیقت دارند اما وابسته به خداوند و قائم به مشیت اویند سخن درستی است.

أو سراً بصورة الخيال و ذلك كالأصنام ليس لها من الحقيقة إلا أنها حجارة أو خشبة أو شيء من الفلزات و أما أنها أرباب أو آلهة أو نافعة أو ضارة أو غير ذلك فليست إلا أسماء سَمَّاهَا عبدتهم و كالإنسان ليس له من الحقيقة إلا ما أودعه فيه الخلق من الروح و الجسم و ما اكتسبه من صفات الكمال و الجميع منسوبة إلى الله سبحانه و أما ما يضيفه إليه العقل الإجتماعي من قوة و سلطة و رئاسة و وجاهة و ثروة و عزة و أولاد و أعضاء فليس إلا سراً هالكاً و أمنيّة كاذبة و علي هذا السبيل سائر الموجودات... ؛^۱

پس هر چیزی در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقیقتی ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افزوده شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمی‌باشد ساخته و هم است و سرابِ خیال.

مانند بت‌ها که حقیقتی جز سنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «ارباب»، «آلهه»، «نافع»، «نفع دهنده»، «ضار» (آسیب‌رسان) و جز آن، نام‌هایی است که پرستندگانشان بر آنها نهاده‌اند.

و مانند انسان که حقیقتی ندارد جز روح و جسمی که خدا در وی نهاده است، و صفات کمالی که به دست می‌آورد و جمیع اینها به خدای سبحان منسوب می‌باشد، و اما قوت، سلطه، ریاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و یارانی که عقل اجتماعی به انسان نسبت می‌دهد، چیزی جز سراب هالک و آرزوی دروغین (بوج) نمی‌باشد. دیگر موجودات نیز بر همین رویه‌اند...

در ادامه می‌فرماید:

و يمكن أن يراد بالوجه جهة تعالى التي تنسب إليه و هي الناحية التي يقصد منها و يتوجه إليه بها، و تؤيده كثرة استعمال الوجه في كلامه تعالى

بهذا المعنى كقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾^۱ و قوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^۲ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة جدا. و عليه فتكون عبارة عن كل ما ينسب إليه وحده فإن كان الكلام على ظاهر عمومه انطبق على الوجه الأول الذي أوردناه و يكون من مصاديقه أسنأؤه و صفاته و أنبأؤه و خلفأؤه و دينه الذي يؤتى منه.

و إن خص الوجه بالدين فحسب - كما وقع في بعض الروايات إن لم يكن من باب التطبيق - كان المراد بالهلاك الفساد و عدم الأثر، و كانت الجملة تعليلا لقوله: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ و كان ما قبلها قرينة على أن المراد بالشيء الدين و الأعمال المتعلقة به و كان محصل المعنى: و لا تتدين بغير دين التوحيد لأن كل دين باطل لا أثر له إلا دينه.

و الأنسب على هذا أن يكون الحكم في ذيل الآية بمعنى الحكم التشريعي أو الأعم منه و من التكويني و المعنى: كل دين هالك إلا دينه لأن تشريع الدين إليه و إليه ترجعون لا إلى مشرعي الأديان الآخر.

هذا ما يعطيه التدبر في الآية الكريمة وللمفسرين فيها أقوال آخر مختلفة.^۳ و ممكن است مراد از وجه، جهت خدای تعالی باشد که به او نسبت داده می شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه می شود، و مؤید آن، کثرت استعمال وجه در کلام خدای تعالی به همین معناست مانند این سخن که می فرماید: «خشنودی او را می خواهند» و این که می فرماید: «جز خواستن رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد]».

۱. سورة انعام (۶) آیه ۵۲.

۲. سورة لیل (۹۲) آیه ۲۰.

۳. المیزان ۱۶: ۹۳ - ۹۴.

بنابر این، وجه عبارت است از هرآنچه فقط به خدا نسبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشد، بر وجه اول - که بیانش کردیم - منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسماء و صفات خدای تعالی و انبیا و جانشینانشان و دین الهی - که از طریق آن خدا قصد شود - می‌باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوص دین باشد چنانکه در برخی روایات آمده است - اگر از باب تطبیق نباشد - مراد از هلاک، فساد و عدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه او همه چیز نابودشونده است] دلیل سخن خدای تعالی است که فرمود: «و با خدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبل آن قرینه است بر این که مراد از «شیء»، دین و اعمال مربوط به دین است و حاصل کلام این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است.

بنابر این، انسب این است که حکم در ذیل آیه، تشریعی یا اعم از تشریعی و تکوینی باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است زیرا تشریع دین از آن خداست و به سوی او رجوع می‌کنید نه به سوی دیگر تشریع کنندگان.

این مقتضای تدبر در آیه کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگری در مورد آن دارند.

و اما اقوالی که مرحوم علامه جمع‌آوری کرده و آنها را مخدوش می‌داند از

قرار ذیل است:

* بعضی گفته‌اند: مراد از وجه، ذات مقدس پروردگار است و مراد از هلاک انعدام می‌باشد پس معنای آیه این می‌شود که هرچیزی فی نفسه در معرض انعدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداوند، که واجب الوجود است. بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعنی هر موجودی غیر خداوند مانند هالک و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* و گفته شده است: مراد از وجه، ذات هرچیزی است و ضمیر ﴿وَجْهَهُ﴾ به

خدا برمی گردد به اعتبار اینکه وجه هرچیزی مملوک اوست، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است، مگر وجه خدا که همان ذات هرچیز و وجود آن است.

* و بعضی دیگر گویند: مراد از وجه، جهت مقصوده از هرچیز است و ضمیر در ﴿وَجْهَهُ﴾ به خدا برمی گردد، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هرچیز که منسوب به خدای متعال می باشد و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرمود.

* و عده ای دیگر گفته اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مراد از آن خدای سبحان می باشد که هرچیزی به او رو می کند و ضمیر در ﴿وَجْهَهُ﴾ به کلمه «شیء» برمی گردد و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است، مگر خدائی که جهت مطلوب هرچیز است.

* بعضی گفته اند: هلاک به معنای مرگ است و عمومیت آیه به ظاهرش مراد نیست، بلکه تنها جانداران مراد است و معنایش این است که: هر موجود جاندار به زودی می میرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معنای وجه بعضی گفته اند: مراد به آن عمل صالح است، و معنای آیه این است که: هر عملی در معرض انعدام است به جز آن عملی که بنده خدا آن را به عنوان امتثال امر الهی به جا آورد، که خدا آن را باقی می دارد و دیگر [اثرش و مزدش] از بین نمی رود تا روزی به او برسد، و یا به خاطر اینکه مقبول درگاه خدا واقع می شود، دیگر قابل هلاک نیست؛ چون [عمل با جزا معاوضه شده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاک ناپذیر است].

* و بعضی دیگر گفته اند: معنای وجه، جاه و منزلت خدای متعال است که آن را در مردم اثبات کرد.

* و برخی دیگر چنین نظر دارند که هالک به عمومیتش همه ماسوی الله را دربرمی گیرد و به طور دائم شامل است؛ زیرا وجود در هر آن بر او افاضه می شود،

پس او - یعنی ماسوی الله - دائماً در تغییر و هلاکت است (هم در دنیا و هم در آخرت) و معنای آیه این است که: هر چیزی دائماً در ذاتش متغیر است، مگر وجه خداوند متعال.^۱

تفسیر نفحات الرحمن

شیخ محمد نهاوندی - صاحب تفسیر نفحات الرحمن - ذیل این آیه بیان لطیفی دارد که نقل آن سودمند است، وی می‌فرماید:

أقول: حاصل المراد أن الوجه هو الجهة التي بها يقبل الشيء إلى غيره، والله منزّه عن الجهة والعضو؛ فالمراد منه ما هو سبب إقباله إلى خلقه، وهو دينه و حُجَّجُهُ الَّذِينَ يَبْرِكْتُهُمْ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ^۲

مضمون این سخن این است که:

وجه، عبارت است از آن جهتی که هر شیء به آن جهت، به شیء دیگر رو می‌کند.

بدیهی است که چنین معنایی قطعاً در مورد خداوند به کار نمی‌رود؛ زیرا خداوند به این معنا دارای وجه نیست؛ زیرا حضرت حق نه دارای جهت است و نه دارای عضو، پس باید با حفظ همین مناسبت، معنای دیگری ذکر شود که بدون محذور باشد.

در نتیجه می‌گوییم: مراد از وجه آن چیزی است که سبب اقبال حضرت حق به خلق می‌شود. به عبارت دیگر آیه این گونه معنا می‌شود: همه چیز فانی و باطل می‌شود، مگر آن جهتی که خداوند متعال به وسیله آن به خلقتش روی می‌آورد و

۱. علامه طباطبایی بعد از نقل تمام اقوال می‌فرماید: هیچ کدام از وجوه ذکر شده صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست و یا دلیلی که آورده‌اند مدعایشان را اثبات نمی‌کند و یا معنایی است که از فهم دور می‌باشد، ... (المیزان ۱۶: ۹۴).

۲. تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۷.

آن وسیله، دین و حجت‌های خدا (پیامبر و ائمه علیهم‌السلام) می‌باشند؛ زیرا به وسیله ایشان خداوند اقبال به خلق می‌کند و به برکت آنان رحمت الهی بر خلق نازل می‌گردد.

دیدگاه فلاسفه و عرفا

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر مبنای اینکه یک حقیقت در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هرچیزی که مخلوق باشد و ممکن، اعتباری و منتزع از تطورات آن وجود می‌باشد) آیه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ را چنین معنا می‌کنند: همه ممکنات هالک هستند، مگر وجه پروردگار که «حقیقة الوجود» است.

به عبارت دیگر در هستی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که همان ذات پروردگار و حقیقة الوجود می‌باشد. مخلوقات (ماسوی الله و ممکنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودند و این وجودات غیرحقیقی، متطور می‌شوند و دارای شئون و مظاهر مختلف می‌گردند که از آن به «ممکن» تعبیر می‌شود؛ و چون همه آنها معانی‌ای اعتباری و ذهنی‌اند، هیچ و پوچ می‌باشند و این تغییر و به شکل‌های مختلف در آمدن، همان هلاک اشیا است.

و آن که تغییر پیدا نمی‌کند همان حقیقة الوجود است که خدا باشد بنابراین، آیه ناظر به همین معناست. وجود ممکنات همه از تطورات آن وجود حقیقی می‌باشد و هرگز ممکنات به وجود حقیقی متصف نمی‌شوند، بلکه مجازاً به آنها اطلاق وجود می‌شود که از آن به وجود منبسط تعبیر می‌شود. پس همه این ماهیات به حکم آیه شریفه که فرمود:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ پوچ هستند.

البته این معنا نه با لغت منطبق است و نه با حدیث و آیات قرآن سازگاری

دارد، از این رو نمی‌توان آن را تفسیر این آیه به شمار آورد.
سخن ملاصدرا در این مورد چنین است:

كَأَنَّكَ قَدْ آمَنْتَ مِنْ تَضَاعِيفٍ مَا قَرَعَ سَمْعُكَ مِنَّا بِتَوْحِيدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ
تَوْحِيداً خَاصِياً وَادْعَتَ بَأَنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً هِيَ عَيْنُ الْحَقِّ، وَ لَيْسَ
لِلْمَاهِيَّاتِ وَالْأَعْيَانِ الْإِمْكَانِيَّةِ وَجُودَ حَقِيقِيٍّ، أَنَّهَا مَوْجُودِيَّتُهَا بِانْصِبَاغِهَا
بِنُورِ الْوُجُودِ، وَ مَعْقُولِيَّتِهَا مِنْ نَحْوِ مَنْ انْخَاءَ ظُهُورُ الْوُجُودِ وَ طُورُ مَنْ
اطْوَارُ تَجْلِيهِ، وَ أَنَّ الظَّاهِرَ فِي جَمِيعِ الْمَظَاهِرِ وَ الْمَاهِيَّاتِ وَ الْمَشْهُودِ فِي كُلِّ
الشُّؤْنِ وَ التَّعْيِينَاتِ لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، بَلِ الْوُجُودُ الْحَقُّ، بِحَسَبِ
تَفَاوُتِ مَظَاهِرِهِ وَ تَعَدُّدِ شُؤْنِهِ وَ تَكَثُّرِ حَيْثِيَّاتِهِ.

والماهیة الخاصة الممكنة - كمعني الإنسان والحيوان - حالها كحال مفهوم
الإمكان والشئیة ونظائرهما في كونها مما لا تأصل لها في الوجود عيناً...
فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات
الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المقاد من كلمة لا وأمثالها
داخل فيها ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل
بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب
الواقع... بل الموجود هو الوجود وأطواره وشئونه وأنحائه والماهيات
موجوديتها إنما هي بالعرض... وفي كلام المحققين إشارات واضحة بل
تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلاً وأبدًا، وكفاك في هذا الأمر قوله
تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱

چکیده سخن ملاصدرا - در اینجا - این است که: برای ماهیات و اعیان ممکنه

وجود حقیقی نیست، و ممکنات فی حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموری عدمی‌اند و موجودیت آنها بالعرض است که از اطوار وجود، (از تطوّر وجود) انتزاع می‌شود و آنچه در تمام مظاهر هست همان حقیقت وجود می‌باشد که در همه اینها بروز و ظهور دارد و وجود حق - به حسب این مظاهر مختلف - دارای حیثیات مختلف می‌شود؛ بنابر این، اعیان ممکنه از قبیل انسان، حجر، قمر و... ما به إزای خارجی ندارند، بلکه آنچه در خارج هست همان وجودی است که تطور یافته ... در اثبات این معنا که ممکنات ازلاً و ابداً معدوم‌اند، آیه شریفه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛ همه چیز فانی‌اند جز وجه او، کفایت می‌کند.

و پیرامون این مطلب - در بیانی دیگر - می‌نویسد:

...فكُلُّ ما ندرکه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومه منها المنتزعة عنها - بحسب العقل الفكري والقوة الحسية - فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوي الحق، وإذا كان الأمر علي ما ذكرته لك، فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي. فهذا حكاية ما ذَهَبَتْ إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون؛^۱

۱. اسفار اربعه: ۲: ۲۹۳ - ۲۹۴ (فصل ۲۵).

بعضی از شارحین اسفار در ذیل این عبارت ملاصدرا می‌گوید: هر آنچه ما ادراک می‌کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در اعیان ممکنات ظاهر می‌شود، پس آنچه ادراک می‌شود از جهت آنکه هویت حق را ارائه می‌دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسی انتزاع می‌شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل می‌باشند؛ و همان گونه که علی‌رغم اختلاف صور و معانی متعین، اسم ظل از عالم زایل نمی‌شود، اسم عالم و ماسوای حق نیز برای آن باقی است.

در این سخن ملا صدرا بیان می‌دارد: هرچه را که ما درک می‌کنیم همان وجود حق می‌باشد و مفاهیم انتزاعی - از قبیل انسان و حیوان و... - باطل الذات و تطورات همان وجود حقیقی می‌باشند و از آنجا که عالم یک مفهوم انتزاعی است، جز توهم چیزی نیست؛ و هیچ نحوی از وجود را ندارد.

پاسخ

در جواب ایشان می‌گوییم: هیچ کس ادعا نکرده که عالم وجودی قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلکه سخن در این است که عالم غیر از ذات پروردگار است و وجود دارد و لکن وجودش بالغیر می‌باشد.

البته همان‌طور که ایشان می‌گویند: این مسئله (طور و راء طور العقل) است و برهان عقلی اقامه نمی‌کنند.

از مجموع آنچه بیان شد این طور استفاده می‌شود که تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن هم ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور کرده‌اند و بعد خواسته‌اند آن را با قرآن سازگار کنند، پس بهترین وجه برای تفسیر آیه، همان بیانات حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌باشد.

وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

نمایه ها

نمايه آيات:

آيات:

صفحات:

- ﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ ، ٢٥
- ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ...﴾ ، ٢١٣
- ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ...﴾ ، ١١٧
- ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ ، ١١٧
- ﴿أَفِ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ، ٤٤
- ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ ، ٢٦٣
- ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ ، ٤٩
- ﴿الرُّجَا جَعَلْتُهَا كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ﴾ ، ٩١
- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ ، ٧٥-٧٨
- ٨١-٨٩-٩١
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ ، ١٤٣-١٤٨-١٥٠-١٥٧-١٦٢-١٦٨
- ﴿الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...﴾ ، ١١٤
- ﴿الْمُضْبَاحُ فِي رُجَا جَةٍ﴾ ، ٩١-٩٢
- ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ، ٥٩-١٦٥
- ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، ٢٥١
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ ، ٢٠٥-٢١١

- ٢٤٥ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ ،
- ٢٤٥ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ ،
- ١٩٤ ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ،
- ٢٣٠ ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ...﴾ ،
- ١٢٦-١٢٨-١٢٩-١٣٠ ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ،
- ١٦٥-٦٠ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ ،
- ١١٩ ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ...﴾ ،
- ١١٣ ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ...﴾ ،
- ٢٢٠ ﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوْجُهُ اللَّهِ﴾ ،
- ١١٧ ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ...﴾ ،
- ٢٤٣ ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ...﴾ ،
- ٧٦ ﴿أَتَيْنَهَا الْعَبَرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ ،
- ٢٤٦ ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ﴾ ،
- ١٤٣-١٥٠-١٥٤-١٦٢ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ ،
- ١٤٣-١٤٤-١٤٧-١٤٩-١٥١-١٥٤ ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا﴾ ،
- ٢٤٣ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ...﴾ ،
- ١١٥ ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ...﴾ ،
- ٢٢١ ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ ،
- ٩٦ ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِبُهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ ،
- ٨٨ ﴿سَابِقُ الْخَيْرَاتِ﴾ ،
- ٢٤٦ ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ،
- ١١٤ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...﴾ ،
- ١٤٢ ﴿ظُلٌّ مَمْدُودٌ﴾ ،

- ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ٢٢
- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٨٥
- ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا...﴾ ٢٤٤
- ﴿فَإِنَّهُ لَا يُنَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ ٢٣٩
- ﴿فَأَيُّدُنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَاصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ ٤٣
- ﴿فَأَيُّدُنَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٣٣ - ٢٣٥ - ٢٤١
- ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ ٥٣
- ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ ٢٢١
- ﴿فَلَا تَضْرِبُوا اللَّهَ الْأَمْثَالَ﴾ ٩٤
- ﴿فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ٢٤٧
- ﴿فَلَمْ يَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...﴾ ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٤
- ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ﴾ ٧٦
- ﴿فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ...﴾ ١٢٤
- ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ ٨٨
- ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ﴾ ٩٥ - ٩٦
- ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ٩١ - ٩٢
- ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا...﴾ ١١٤
- ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ ٧٦
- ﴿فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ ٨٥
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾ ٢٤٥
- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ٢٢
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ٢٨ - ٥٦ - ٢١٩ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ -

- ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ ، ٦٠
- ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ ، ٩٢-٧٢
- ﴿كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ، ٩٤
- ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ٢٥٥
- ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ ، ١٣٦-٢٦
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ ، ١١٦-١١٧-١٢٥
- ١٢٨-١٢٩-١٣١-١٣٢
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ...﴾ ، ١١٩
- ﴿لَيْنَ الْمُلْكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ، ٥٦
- ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ، ٥٥
- ﴿لَوْ اِطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾ ، ٢٢٢
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ...﴾ ، ٥٤-٨٨-٩٤-١٠١-١٠٢-١٠٤-١٠٦-١٠٧
- ١٠٨-١٠٩
- ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ﴾ ، ١١٩
- ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾ ، ١٩٤
- ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ ، ٧١-٧٢-٧٤-٧٦-٧٧-٧٨-٨٤-٨٦
- ﴿مِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ ، ٨٤-٨٧
- ﴿بِمَا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا﴾ ، ٨٧-٨٩-٢٣٩
- ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ﴾ ، ٢٤٥
- ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ ، ٢٥٨
- ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ ، ٧٣-٩٣
- ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ، ٧٣
- ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ ، ٢١٩

- ﴿وَالْمَعْصِرَ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ...﴾، ۲۴۴
- ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...﴾، ۲۲۹-۲۲۸-۲۲۷-۲۲۱
- ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾، ۲۴۵
- ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾، ۲۱۹
- ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾، ۲۱۹
- ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، ۲۱۹
- ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ...﴾، ۱۲۲
- ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيزَةَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾، ۷۶
- ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾، ۱۳۴
- ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾، ۱۲۳
- ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾، ۹۵
- ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، ۲۵۱-۲۱۵
- ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، ۲۲۴
- ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾، ۱۱۴
- ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ...﴾، ۲۲۰
- ﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، ۱۱۷
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى...﴾، ۱۱۷
- ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...﴾، ۱۱۸
- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، ۱۹۵
- ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾، ۱۹۴-۴۹
- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ...﴾، ۶۶
- ﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ...﴾، ۱۱۸
- ﴿وَلَا يُؤْذِهِ حِفْظُهُمَا﴾، ۱۴۴

- ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...﴾ ٢٦٣
- ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ ٨٧
- ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ ٢٤٧
- ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ ١٩٦-١٩٥-١٩٤-١٩٣
- ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ ٩٤
- ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ ١٤٣-١٤٦-١٦٢-
- ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ ٩٢
- ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ٩٥
- ﴿وَلِيُنَبِّئَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءَ حَسَنًا﴾ ٢٠٤
- ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ٢١١
- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ ٢٠١-٢٠٣-٢٠٥-
- ٢٠٨-٢١٠-٢١١
- ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْرَى...﴾ ٢٢٠
- ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَتَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ...﴾ ٢٢٦
- ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ﴾ ٢٤٥
- ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ٥٥-٢١٥-٢٥١-٢٦٠
- ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ١٠٨
- ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ١٩٤
- ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ٩٢
- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ...﴾ ٢١-٢٦-٤٠-٤٤-٥٠-٥٣-٥٨
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ ٥٤
- ﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ...﴾ ٤٣
- ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ ٢٦٣

- ۹۳ ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ ،
- ۹۱-۹۲ ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ ،
- ۷۳-۹۲ ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ ،

نمايه روايات:

روايات:	صفحات:
إذ كان الشيء من مشيئته ... ،	١٠٤
أصبحتُ وأنا الصديق الأكبر ... ،	٦٥
أُعطيْتُ جوامعَ الكلم ،	٢١
إَعْلَمَ عَلَّمَكَ اللهُ الْخَيْرَ أَنَّ اللهَ - تبارك وتعالى - قديمٌ ... ،	٣١
الأوَّلُ لا عن أوَّلِ قَبْلِهِ ولا عن بَدْءِ سَبْقِهِ ... ،	٢٩
الحمد لله الَّذِي أَعْجَزَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَنَالَ إِلَّا وَجُودَهُ ... ،	٣٨
الَّذِي لَيْسَتْ لَهُ فِي أَوَّلِيَّتِهِ نِهَايَةٌ ... ،	٣٧
الظِّلُّ ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ،	١٤٢
أَلْكَفَرُ عَلَيَّ أَرْبَعُ دَعَائِمٍ: عَلَيَّ التَّعَمُّقُ وَالتَّنَازُعُ وَالزَّيْغُ ... ،	٢٤
اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ بِأَوَّلِيَّةٍ مَعْدُودَةٍ ... ،	٣٩
اللَّهُمَّ أَنْتَ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ،	٨٠
إن الحق يتجلي يوم القيامة للمخلوق في صورة منكورة ... ،	٥٣
إن الروح متحرك كالريح ... ،	٢٦٠
إنَّ الله تبارك وتعالى خلق أجزاء ... ،	٢٤٨
إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَقَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ... ،	١٣٧
إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ ... ،	٢٢
إن بعض قريش قال لرسول الله بأي شيء سَبَقَتْ ... ،	٦٥

- ٩٧ إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْمَقُولِ النَّاقِصَةِ ،
- ٦٤ أَنَا الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ... ،
- ٦٦ أَنَا الَّذِي عَلَوْتُ فَقَهَرْتُ ... ،
- ٤٠ أَنْتَ الْقَدِيمُ الْأَوَّلُ ... ،
- ٦٧ أَنْتُمُ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ،
- ٢٢٥ أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ فِي التَّطَوُّعِ خَاصَّةً ،
- ٢٥٧ أَنَّهَا عَنِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ ،
- ٢٧ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ ... ،
- ٢٠٧ إِنِّي خَرَجْتُ أَنْفَاءً فِي حَاجَةٍ ... ،
- ٩٧ أَيَّاكَ وَخَصَلْتَنِي هَلَكًا فِيهِمَا الرِّجَالُ ... ،
- ١٧٥ بَلْ كَوْنُ الْأَشْيَاءِ ...
- ١٠٤ حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلُّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِيَّاهَا ... ،
- ٩٧ خَصَلْتَنِي مُهْلِكَتَيْنِ: تُفْتِي النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينُ بِهَا لَا تَعْلَمُ ،
- ٢٥٦ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ،
- ٤١ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كُنِّيءٌ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ ،
- ٢٥٧ سُبْحَانَ اللَّهِ لَقَدْ قَالُوا قَوْلًا عَظِيمًا ... ،
- ٣٧ سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ ... ،
- ٢٠١ شَاهَتِ الْوُجُوهُ ،
- ٢٢٢ شَرْقًا وَغَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا ... ،
- ٢٣ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ ،
- ١٣٧ فَالْتَمِسُوا ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْمِ ... ،
- ٢٤ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُبَيَّبْ إِلَى الْحَقِّ ،
- ٢٤ فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ ،

- ٣٥ كَانَ بَلَا كَيْنُونِيَّةَ.... ،
- ٣٦ كَانَ رَبِّي قَبْلَ الْقَبْلِ ... ،
- ٢٥٨ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ ،
- ٢٥٨ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ ،
- ٤٠ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْأَوَّلُ لَا بَأُولِيَّةَ ... ،
- ٣١ لَا يَتَحَوَّلُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ ،
- ٢١١ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ ... ،
- ٣١ لَا يَتَقَعُّ عَلَيْهِ الْخُدُوثُ ... ،
- ٢٥٧ لَقَدْ قَالُوا قَوْلًا عَظِيمًا ،
- ١٠٥ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ ... ،
- ٢٤٦ لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ ... ،
- ٤٠ مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ ، إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - أَثْنِي ... ،
- ٢٥٧ مَنْ آتَى اللَّهَ بِمَا أُمِرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ ... ،
- ٢٠٥ مَنْ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ ... ،
- ٢١٥ مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ... ،
- ٢٥٨ مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ ،
- ٢٥٨ مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ ،
- ٢١٥ مَنْ دَخَلَ فِي الْإِيمَانِ بِعِلْمٍ ثَبَتَ فِيهِ ... ،
- ٩٦ نَعَمْ ، مِنْ أَفْضَلِهَا ،
- ١٠٥ نَعَمْ ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ ،
- ٨٦ وَاعْلَمُوا - رَحِمَكُمُ اللَّهُ - أَنَّهُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ... ،
- ٢٥٧ وَالْإِثْمَةُ مِنْ بَعْدِهِ ،
- ٣٤ وَبَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ ... ،

- وَبَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ لِيَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ.... ١٥
- وَلَا كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ ، ٣٩
- وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ فِي دِيْمُومِيَتِهِ ، ٣١
- وَمَنْ أَحْبَبَكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهُ... ، ٢٠٦
- وَأَعْلَمَ أَنَّ الرَّاْسِخِينَ فِي الْعِلْمِ... ، ٢٥
- وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ... ، ٢٤١
- وَأَمَّا الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبٍ... ، ٤١
- وَسُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُبْتَدَأٌ... ، ٣٨
- وَلَا مُتَكَلِّفٌ وَلَا مُتَعَمِّقٌ... ، ٢٤
- هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ ، ٧٥
- هُدًى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَهُدًى مَنْ فِي الْأَرْضِ ، ٧٥
- هُوَ مَثَلُ ضَرْبِهِ اللَّهُ لَنَا... ، ٩٣
- هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ وَاصْطَفَاهَا اللَّهُ... ، ٥٥
- يَا أَبَاصَلْتَ، مَنْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِوَجْهِهِ كَالْوَجْهِ... ، ٢٥٩
- يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا... ، ٢٦
- يَسْجُدُ حَيْثُ تَوَجَّهْتُ... ، ٢٢٥
- يُعِيدُهَا مَا لَمْ يُفْتِ الْوَقْتُ... ، ٢٢٧

کتابنامه

قرآن کریم

- آموزش فلسفه؛ محمد تقی مصباح یزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳ ش.
- اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.
- اشعه نور (ترجمه رساله نوریه شیخ هادی تهرانی)؛ میرزا حسن مصطفوی، ۱۳۷۲ ق.
- اعلام الوری بأعلام الهدی؛ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم ۱۴۱۷ ق.
- اعیان الشیعة؛ سید محسن امین، تحقیق و تخریج: حسن امین، دارالتعارف، بیروت، لبنان.
- الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خراسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ ق - ۱۹۶۶ م.
- الإختصاص؛ شیخ مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، سید محمود زرندی، دارالمفید، بیروت ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م.
- الأمالی؛ شیخ صدوق، تحقیق و نشر: مؤسسه البعثه، قم ۱۴۱۷ ق.
- الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی اکبر الغفاری، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۳ م.

التوحيد؛ شيخ صدوق، تحقيق: سيدهاشم حسيني تهراني، جامعه مدرسين، قم ١٣٥٧ش.

الدر المنثور؛ جلال الدين سيوطي، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، قم ١٤٠٤ق.
إلزام الناصب في اثبات الحجة الغائب؛ علي يزدي، تحقيق: سيد علي عاشور،
مؤسسة الاعلمي، بيروت ١٤٢٢ق.

الذريعة؛ آقابزرگ تهراني، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣ق - ١٩٨٣م.
الكشف والبيان؛ ابو اسحاق احمد بن ابراهيم ثعلبي، تحقيق: ابو محمد بن عاشور،
دار احياء التراث، بيروت ١٤٢٢ق.

الكافي؛ محمد بن يعقوب كليني، تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري، دارالكتب
الإسلاميه، تهران ١٣٦٥ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقي، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين
حسيني (محدث)، دار الكتب الإسلامية، تهران ١٣٧٠ق - ١٣٣٠ش.
المستدرک علی الصحيحين؛ حاکم نيشابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن
المرعشلي.

انسان کامل؛ استاد شهيد مطهري، انتشارات صدرا.
انوار التنزيل؛ عبدالله بن عمر بيضاوي، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي،
دار احياء التراث، بيروت ١٤١٨ق.

بحار الأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت ١٤٠٤ق.
بداية الحكمة؛ علامه سيد محمد حسين طباطبائي، تحقيق: عبدالرسول عبوديت،
مؤسسه نشر اسلامي، قم ١٤١٨ق.

بصائر الدرجات؛ محمد بن حسن صفار، تصحيح و تعليق: حاج ميرزا حسن
كوچه باغي، منشورات اعلمي، تهران ١٣٦٢ش.

بيان السعادة؛ سلطان محمد گنابادي، مؤسسه الاعلمي، بيروت ١٤٠٨ق.

البيان في تفسير القرآن؛ آيت الله خوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ۱۳۹۵ - ۱۹۷۵ م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حراني، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، مؤسسه نشر اسلامي، قم ۱۴۰۴ ق.

تفسير القرآن الكريم؛ (منسوب به) محي الدين بن عربي، تحقيق: سمير مصطفى رباب، دار احياء التراث، بيروت ۱۴۲۲ ق.

تفسير القرآن الكريم؛ محمد بن ابراهيم (ملاصدرا)، تحقيق: محمد خواجهي، انتشارات بيدار، قم ۱۳۷۹ ش.

تفسير الكاشف؛ محمد جواد مغنیه، دار الكتب الاسلاميه، تهران ۱۴۲۴ ق.

تفسير المحيط؛ سيد حيدر آملی، تحقيق: سيد محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت ارشاد، تهران ۱۴۲۲ ق.

تفسير الميزان؛ علامه سيد محمد حسين طباطبائي، دفتر انتشارات اسلامي، قم ۱۴۱۷ ق.

تفسير برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ ق.

تفسير تبيان؛ شيخ طوسي، تحقيق: احمد قصير عاملي، دار احياء التراث، بيروت. تفسير جوامع الجامع؛ فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: دکتر ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

تفسير خسروی؛ میرزا علی رضا خسروانی، تحقيق: محمد باقر بهبودی، انتشارات اسلاميه، تهران ۱۳۹۰ ق.

تفسير صافي؛ ملا محسن فيض كاشاني، تحقيق: حسين اعلمی، انتشارات صدر، تهران ۱۴۱۵ ق.

تفسير قمی؛ علی بن ابراهيم قمی، تحقيق: سيد طيب موسوی جزایری، دارالکتب، قم ۱۳۶۷ س.

تفسیر نمونه؛ آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ ش.

تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ ق.

تقریرات شرح منظومه (استاد مطهری)؛ آیت الله شیخ محمدتقی شریعت مداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ ش.

تنبیها ت حول المبدء و المعاد؛ آیت الله میرزا حسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ ق.

تنزیه المعبود فی الرد علی وحدة الوجود؛ سید قاسم علی احمدی، مطبعة ثامن الحجج علیه السلام، مشهد ۱۳۸۳ ش.

تهذیب الأحکام؛ شیخ طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.

جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دار المعرفه، بیروت ۱۴۱۲ ق.

جلاء الأذهان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

حجۃ التفاسیر؛ سید عبدالحجت بلاغی، انتشارات حکمت، قم ۱۳۸۶ ق.

حکمت اشراق سهروردی؛ دکتر سید یحیی یشربی.

درس هایی از نهج البلاغه؛ آیت الله منتظری.

رحیق مختوم؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۶ ش.

روح المعانی؛ سید محمود آلوسی؛ تحقیق: علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ ق.

روح مجرد؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات حکمت.

زاد المسیر فی علم التفسیر؛ عبد الرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

سدّ المفرّ علی القائل بالقدر؛ شیخ محمدباقر علم الهدی، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

سرمایه ایمان؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲ش.

سنخیت، عنیت یا تباین؟؛ آیت الله سیدجعفر سیدان، مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی، قم.

سنن ترمذی؛ محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ میرزای قمی، تحقیق: حسین لطیفی - سیدعلی جبار گلباغی ماسوله، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد ۱۳۸۸ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م.

شرح توحید صدوق؛ قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵ق.

شرح فصوص الحکم؛ مؤید الدین جندی، موسسه بوستان کتاب، قم.

شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

شرح گلشن راز؛ لاهیجی، مقدمه: کیوان سمیعی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ش.

شرح منظومه؛ ملاهادی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۷۹ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت ۱۹۶۲م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعة الاستقامة، قاهره.

شواهد التنزیل؛ حاکم حسکانی، تحقیق: محمد باقر محمودی، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۱ق.

صباح اللغة؛ اسماعیل بن حماد الجوهري، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ق - ۱۹۸۷م.

صحیح بخاری؛ محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۱ق - ۱۹۸۱م.

صحیح مسلم؛ ابی الحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

عارف و صوفی چه می گویند؟؛ آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۹ش.

علل الشرائع؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدمحمد صادق بحر العلوم، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۸۶ق.

علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهية؛ استاد جواد آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۴۲۲ق.

عوالی اللثالی؛ ابن ابی جمهور احسانی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.

عیار نقد؛ دکتر سیدیحیی یربئی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳ش.

عین الیقین؛ فیض کاشانی، تحقیق: فالح عبدالرزاق العبدی، نورالهدی، قم ۱۴۲۷ق.

عیون اخبار الرضا (علیه السلام)؛ شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۴ق.

غایة المرام؛ سیدهاشم بحرانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

- فتوحات مکیه (۴ جلدی)؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.
- فرائدالأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفكر الإسلامی، قم ۱۴۱۹ق.
- فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.
- فصوص الحکم؛ محی الدین عربی، مقدمه و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- فضائل الخمسة؛ سیدمرتضی حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۹۲ق.
- فوائد الرضویة؛ حاج شیخ عباس قمی، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ش.
- قاموس الرجال؛ شیخ محمد تقی تستری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.
- کتاب التفسیر؛ محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران ۱۳۸۰ق.
- کشف الیقین؛ علامه حلی، تحقیق: حسین درگاهی، ۱۴۱۱ق.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: استاد حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.
- کلید بهشت؛ قاضی سعید قمی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۵ش.
- کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۵ق - ۱۳۶۳ش.
- کنزالدقائق؛ محمد بن محمد رضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۶۸ش.
- گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهیجی، نشر سایه، تهران ۱۳۸۳ش.
- لسان العرب؛ محمد بن مکرم بن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

مبدء اعلى؛ علامه محمد تقى جعفرى، چاپخانه حيدرى، ١٣٣٧ش.

مجمع البيان؛ فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: محمد جواد بلاغى، انتشارات ناصر خسرو، تهران ١٣٧٢ش.

مجمع البحرين؛ فخرالدين الطريحي، تحقيق: سيد احمد حسيني، مكتب النشر الثقافية الإسلامية، ١٤٠٨ق - ١٣٦٧ش.

مجموعه آثار؛ مرتضى مطهرى، انتشارات صدرا، تهران ١٣٧١ش.

مرآة العقول؛ علامه محمد باقر مجلسى، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتى، دار الكتب الإسلامية، تهران ١٤٠٤ق.

مشكاة الأنوار (رسائل غزالى)؛ ابوحامد غزالى، دار الفكر، بيروت ١٤١٦ق.

مشكاة الأنوار؛ ابوالفضل على بن حسن بن فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: مهدى هوشمند، دارالحديث، ١٤١٨ق.

مصباح الزائر؛ سيد بن طاووس، مؤسسة آل البيت.

مصباح المتهجد؛ شيخ طوسى، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ١٤١١ق - ١٩٩١م.

مصباح الهداية فى اثبات الولاية؛ سيدعلى بهبهانى، تحقيق: رضا استادى، مدرسة دار العلم، اهواز ١٤١٨ق.

معانى الأخبار؛ شيخ صدوق، تصحيح و تعليق: على اكبر غفارى، مؤسسه نشر اسلامى، ١٣٧٩ق - ١٣٣٨ش.

معجم رجال الحديث؛ آيت الله سيد ابوالقاسم خوئى، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ١٤١٣ق - ١٩٩٢م.

مفاتيح الغيب؛ فخر الدين رازى، دار احياء التراث، بيروت ١٤٢٠ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار العلم الدار الشاميه، بيروت ١٤١٢ق.

مکیال المکارم؛ میرزا محمد تقی موسوی اصفهانی، تحقیق: سید علی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۱ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ش.

مَن لا یحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

مناقب آل ابی طالب؛ محمد بن علی بن شهر آشوب، تحقیق: لجنة من أساتذة النجف، مكتبة الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق - ۱۹۵۶م.

منهج الصادقین؛ ملا فتح الله کاشانی، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران ۱۳۳۶ش.

مواهب علیّه؛ حسین بن علی کاشفی، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ سید عبدالأعلى سبزواری، مؤسسه اهل بیت، بیروت ۱۴۰۹ق.

مہج الدعوات؛ سید بن طاووس، دار الذخائر، قم ۱۴۱۱ق.

نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ میر محمد باقر داماد، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات هجرت، قم ۱۳۷۴ش.

نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن؛ شیخ محمد بن عبدالرحیم نھاوندی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیہ مؤسسۃ البعثہ، قم ۱۴۲۹ق.

نور البراہین؛ سید نعمت الله جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نہج البلاغہ (صبحی صالح)؛ سید رضی، دار الهجرة، قم.

وسائل الشيعة؛ شيخ حر عاملي، تحقيق و نشر: مؤسسة ال البيت، قم ١٤١٤ق.
هدية الرازي الى المجدد الشيرازي؛ شيخ آقا بزرگ تهراني، انتشارات ميقات،
١٤٠٣ق.